

**KULTURA ÉS TUDOMÁNY**

**198969**

**Dr. NAGY JÓZSEF**

**GONDOLKODÓK**

**A FRANKLIN-TÁRSULAT KIADÁSA**

10 ✓

R

8, 276 pa

máj 23.

Júl. - 9.

OUV

x de l'In  
plus récem

Apr. - 31.

JAN. - 3.

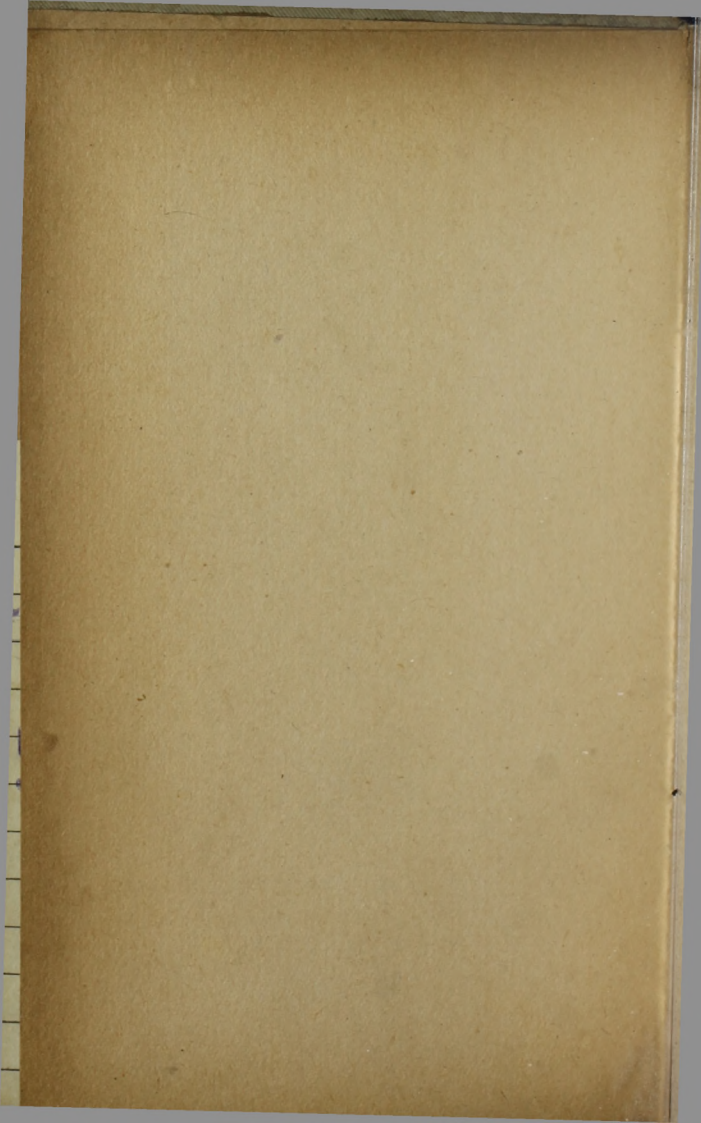
8.

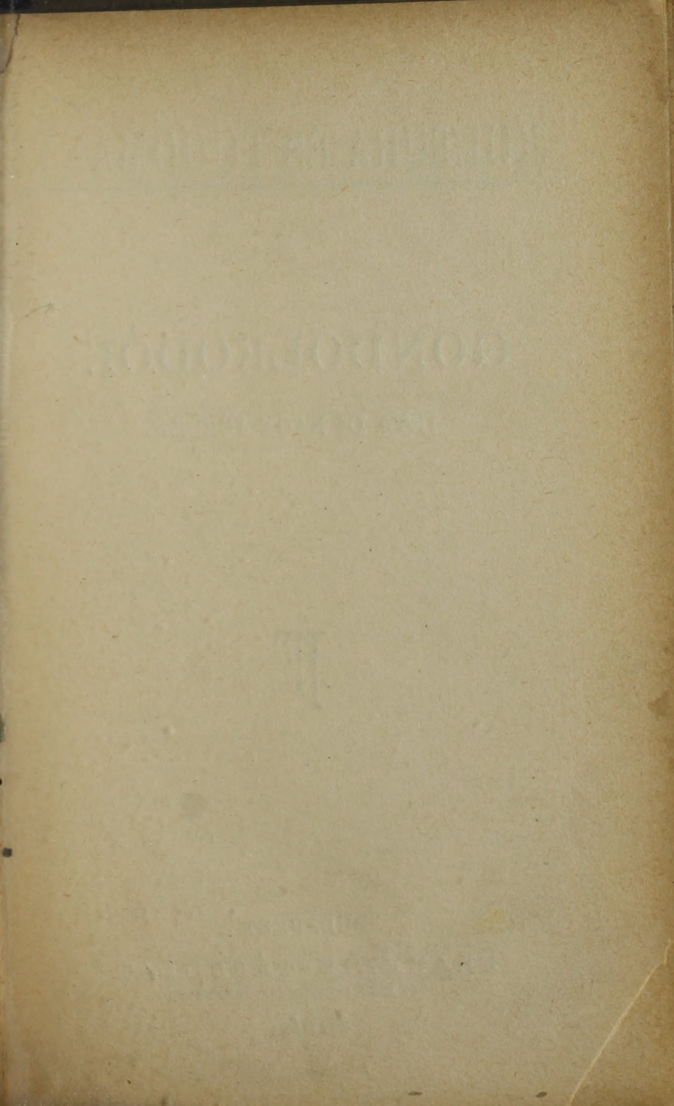
- 9. B
- 10. Pro
- 11. Provi
- Prov. de
- Prov. de la

défens  
noml



116026 +







KULTURA ÉS TUDOMÁNY

---

GONDOLKODÓK

ÍRTA DR. NAGY JÓZSEF



BUDAPEST

FRANKLIN-TÁRSULAT

MAGYAR IROD. INTÉZET ÉS KÖNYVNYOMDA

KIADÁSA

10

# GONDOLKODÓK

ÍRTA

Dr. NAGY JÓZSEF



7

BUDAPEST

FRANKLIN-TÁRSULAT

MAGYAR IROD. INTÉZET ÉS KÖNYVNYOMDA

KIADÁSA

198969

116026

FŐVÁROSI KÖNYVTÁR  
7. SZ. FIAKJA  
BUDAPEST

1949



Magyar Tudományos Akadémia  
Könyvtára 4397/1958.....sz.

FRANKLIN-TÁRSULAT NYOMDÁJA.



## BEVEZETÉSÜL.

Néhány igénytelen kísérletet talál itt az olvasó, amelyeket az a közös igyekezet tart együtt, hogy mindegyik egy-egy gondolkodó szellemi profilját akarja felvázolni. Kimerítő és részletekbe vesző rajzra egyik se törekszik, sőt ettől egyenesen idegenkedik. Eredetüket az magyarázza, hogy sokszor jutottam abba a helyzetbe, hogy értelmes, de nem szaktudós közönségnek szólanom kellett filozófusok életművéről. Egyetlen célom ilyenkor az volt, hogy kedvet és érdeklődést keltsek a hallgatókban a gondolkodók eredeti műveinek olvasásához. Amit mondtam, nem akart több lenni, mint rámutatás azokra a napfényes csúcsokra, ahol az ő gondolataik körében tisztább a levegő és nemesebb tartalmú lehet az emberi élet.

Most se akartam egyebet. Szívesen lemondok az eredetiségről, a meglepő új szempontokról, csak azt szeretném, ha az olvasó szavaim nyomán megérezne valamit abból az áhítatos tiszteletből, amelyet a nagy gondolkodók fensége mindenkor kiváltott belőlem. Ennek a fenségnek és nagyszerűségnek kívánok egyszerű szolgája lenni.

Pécs, 1924 december 1.

N. J.

107

and in the year 1811, the  
first time that the  
British Government  
interfered in the  
affairs of the  
East India Company  
the Directors of the  
Company were  
informed that the  
British Government  
had decided to  
interfere in the  
affairs of the  
East India Company  
and to take  
possession of the  
Company's territories  
in India.

The Directors of the  
Company were  
informed that the  
British Government  
had decided to  
interfere in the  
affairs of the  
East India Company  
and to take  
possession of the  
Company's territories  
in India.

## MALEBRANCHE EMBERI VONÁSAI.

Malebranche Nicolas élete igazi filozófus-élet. Míg mestere, Descartes, katonáskodása közben szinte fél Európát bejárta, ő igen szűk helyen forgolódott, s ha vidéki kirándulásai nincsenek, egész életét Páris falai között tölti el. Mert itt látta meg a napvilágot 1638 augusztus 5-én,<sup>1</sup> s itt csukta le örök álmra szemét 1715 október 13-án.

Atyja az előkelő hivatali nemesség soraiba tartozott; 1658-ban mint a király titkára van említve. Anyja, mint Descartes-é is, Poitouból való. Catherine de Lauzon igen előkelő hölgy volt; egyik fivére mint Kanada alkirálya ismeretes. A vallásos kedélyt tőle örökölhette fia, mert anyai ágon misztikus-vér csörgedezett ereiben. Anyja ugyanis közeli rokona volt Mme Acarie-nak, a karmelhegyi apácák rendje kegyes megújítójának. Itt lehet keresnünk a filozófus misztikus és remete hajlamának gyökereit.

A szülők házasságát sok gyermekkel áldotta meg az ég. A kis Nicolas tizedik, sőt némelyek szerint a tizenharmadik, az utolsó gyerekük volt; kinek a gondos nevelésen túl bizonyára kevés becézgetés jutott már osztályrészü. Gyermek-kora nem lehetett valami örömteljes, mert rendkívül vézna és beteges gyermek volt, akit töré-

<sup>1</sup> V. ö. Sainte-Beuve: *Port Royal*, V. 357.



keny teste már eleve megakadályozott abban, hogy résztvehessen pajtásai szilaj játékaiban. Ezért inkább a magányos, szemlélődő életre kényszerült, s csakugyan korán kitűnt a komoly tanulmányokhoz való vonzalma. De az üres formások és az emberi ész csodálatos tornász-mutatóványai hidegen hagyták, mert mindenben a lélek nyomait kereste. A tizenhat éves ifjút M. Rouillard száraz módszere nem tudta rákapatni a peripatetikus filozófia útvesztőinek beható tanulmányozására. A hagyományos skolasztikus-logika lepattant róla, mert nem tudta komolyan venni a «formalitas, materialitas, entitas, virtualitas, ecceitas, petreitas, polycarpeitas» és más hasonlókkal űzött nagyképű játékot.<sup>2</sup> Tehát hajlamának engedve theológiát kezdett tanulni a Sorbonne-on. De alig telt el három év, s innen is csalódva távozott, mert a Sorbonne doktorai a szentírás és a hagyományok isteni tudományának várt magyarázata helyett gyerekbes adarságokat űztek.

Azért az egyházi ruhát, mit már régebben felöltött, nem vetette le, sőt még szorosabb kapcsolatba lépett az egyházzal, a lelkek eme nagy vigasztalójával, mikor anyjának, majd atyjának gyors egymásutánban bekövetkezett halála után szakított a világgal, s egy kanonoki állást visszatartva, 1660 január 18-án az oratorianusok közé lépett. Négy noviciusi évét a rend faubourg-

<sup>2</sup> «Après quelques jours d'exercice, il s'aperçut qu'on l'avait trompé, ne trouvant dans la philosophie qu'on lui enseignait rien de *grand* ni presque rien de vrai, subtilités frivoles, équivoques perpétuelles, nul gout, nul christianisme.» Ms. de Troyes. Idézi Ollé-Laprune, *La philos. de Malebranche*, Paris, 1870. vol. I. p. 36.

saint-micheli növendékházában (maison d'institution) töltötte. Tanítói az első vizsgálat után azt írják róla, hogy «szép reményekre jogosít»,<sup>1</sup> a második, a döntő után pedig méltónak tartják őt a rend tagságára és szellemi irányát «kegyes»-nek és «elmélkedőnek» mondják. Ezek után beköltözött a rend rue Saint-Honoré-i hajlékába, hol igen mély és termékeny Szent-Ágoston-tanulmányokba merült. Lelke formálásában a nagy hippói püspök munkáinak olvasása volt a legjelentősebb kívülről jövő hatás. Augustinus abban az időben különösen a jansenisták révén a teológiai érdeklődés előterében állott, mégis alig hatott valakire mélyebben, mint Malebranchera, akinek egész gondolkodását átjárta és őt lelki tartalommal töltötte el. Rajta kívül Descartesnak köszönhet még legtöbbet, bár ennek a hatása nem ért föl Szent Ágostonéval. Míg ez a lelket tárta föl előtte, az újkori filozófia atyjának *Traité de l'homme*-ja a testi mechanizmus magyarázatában hatott reá kijelentés gyanánt.

Fontenelle igen érdekesen írja le, hogy egy napon, 1664 táján, hogyan fedezte fel a rue Saint-Jacques egyik könyvkereskedőjénél séta közben Descartes említett művét. Még nem ismerte e filozófust, csupán csak hallott róla.

«Lapozni kezdte a könyvet, s mintha valami soha nem látott világosság csapta volna meg. Egy olyan tudományra bukkant, melyről fogalma sem volt és úgy érezte, hogy ez neki való. A skolasztikus filozófia, melynek megismerésére szentelte minden idejét, ami általában a filozófia

<sup>1</sup> «Il donne de bonnes espérances.»

íránt való vonzalmát illeti, nem keltett benne annyi hatást, mint Descartes egyetlen kötetének puszta látása . . . Megvette a könyvet és mohón elolvasta ; s ami talán hihetetlennek látszik, oly elragadtatásban, hogy szívdobogás fogta el, mely miatt néha abba kellett hagynia az olvasást . . .

Tehát Descartes filozófiájának kedvéért hátat fordított minden más tanulmánynak. Mikor pedig társai és barátai, a kritikusok és historikusok, kiknek mindez igen furcsának látszott, emiatt szemrehányást tettek neki, azt kérdezte tőlük, vajjon Ádám birtokában volt-e a tökéletes tudásnak. S midőn ezek a theológusok közös felfogása szerint igennel feleltek, azt válaszolta nekik, hogy eszerint nem a szentíráskritika vagy a történelem a tökéletes tudomány, és ő nem akar többet tudni, mint amit Ádám tudott.»

Ez érdekes sorokat a XVIII. század gúnyoros kedve járja át, de ha ezt kivonjuk belőlük, akkor is jellemzők Malebranche-ra. Láthatjuk, milyen irányúak voltak filozófusunknak az 1664—1674 közé eső tíz esztendőre terjedő tanulmányai. Annyival inkább állítható ez, mert más kortársak adalékaiból is tudjuk, hogy Malebranche-ot nem tudta az exegesisnek meghódítani a híres Simon sem, a tények tudása íránt pedig az Oratoire ez időben ellenszenvvel viseltetett. Kormányzója, Bourgoing atya oly ellenszenvet, sőt lenézést tanusított az ilyen tudás íránt, hogy ha valakit tudatlannak akart nevezni, azt mondta róla, hogy «történész» (c'est un historien).<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Hérissaut : *Vie du P. Malebranche*. Idézi Joly : *Malebranche*, Paris, 1901. p. 7.



Tíz évi gondolkodásának eredménye gyanánt 1674 május 2-án jelent meg a *Recherche de la Vérité* első fele, a mű első három könyve. A második rész (IV—VI. könyvek) a következő évben került ki a sajtó alól. A munka mindjárt megjelenésekor nagy hatást tett, s mihamar igen sok kiadásra lett belőle szükség. A vele foglalkozó iratokra mintegy válaszul Malebranche később még terjedelmes felvilágosításokat (*Éclaircissements*) fűzött hozzá, melyekben némely tételét részletesen megmagyarázta.

Az Oratoire-ra jellemző, hogy egyik rendi gyűlésén köszönötet mondott a *Recherche* szerzőjének — mint a határozat mondja — «mindenki által megbecsült művéért». <sup>1</sup> De nemcsak társai, hanem az előkelő nemesség is kíváncsi lett Malebranche-ra. André atya, a filozófus életírója, beszéli, hogy «csodálták a mű tervének szépségét, anyaga elrendezését, módszere világosságát, stílusa méltóságos folyását, naivitását, nyelve tisztaságát, finom tréfáit, szerzője éles elméjét, reflexiói mélységét, elvei fenséges voltát, következtetései helyességét, természetes, ragyogó ékes-szólását, jól alkalmazott tanulságát, a metafizika felvidítására szolgáló ügyes kitéréseit, az Isten dolgainak ritka megértését, az ember példátlan ismeretét, a leleplezett természetet, tehetségeink elmélyítését, s hogy a legelvontabb dolgokat érzéki színekbe tudja öltöztetni. Csodálták elméjét, szellemét, finom érzelmeit, szép képeit, mindenben előmlő kellemét, és — ami végtelenül becsesebb,

<sup>1</sup> «Pour un traité qu'il a publié et qui est estimé de tout le monde.»

mint minden más — keresztyénségének azt a fajtáját, mely minden szívet képes teremtetni felé hajlítani». <sup>1</sup>

Condé herceg — le Grand Condé — szintén ismerni kívánta később, 1683-ban a szerzőt. Erről Malebranche a következőt írja :

«Körülbelül három hete hivatott a herceg. Chantillyban látogattam őt meg, s ott maradtam két vagy három napig. A *Recherche de la Vérité* miatt óhajtott megismerni, mit épp akkor olvasott. Már befejezte az olvasását, és igen meg van vele elégedve. Épp úgy van a *Traité de la Nature et de la Grâce*-szal, melyet oly szépnek tart, hogy soha még könyv nem elégítette őt ki jobban. Azt írja hozzám, hogy erről még részletesebben is fog nekem írni. A herceg eleven, beható, világos szellem, s azt hiszem, az igazsághoz állhatatosan ragaszkodik, ha egyszer megismerte; azonban tisztán akar látni. Ezer szívességgel halmozott el.» <sup>2</sup>

A magányt kedvelő filozófus így lett a társasélet híres emberévé, aki több mint négyszáz emberrel lett kénytelen levelezni, köztük olyan kiváló férfiakkal, mint Bossuet, Leibniz és Condé herceg.

De ez nem akadályozta meg őt a gondolataival való foglalkozásban. Ennek legközelebbi eredménye a *Traité de la Nature et de la Grâce* (1680) lón, mely a szótalan filozófus egyik legzajosabb vitáját: az Arnauld-val valót eredményezte. A *Traité* filozófiai tartalmáról később még lesz

<sup>1</sup> A troyesi kéziratban. Idézi Blampignon után Saisset (*Revue des Deux Mondes*, 15 avril 1862. p. 829.).

<sup>2</sup> Malebranche levele 1683 aug. 18-áról (Correspondance inédite publiée par l'abbé Blampignon).

szó, itt elég legyen annak a megemlítése, hogy Malebranche benne teljesen Szent Ágoston tanítását magyarázza, azonban nem egészen Port-Royal szellemében. Sőt első feladatául azt tekinti, hogy igazolja a pápai egyházi átkot a hirhedt jansenista öt tétel ellen; azután pedig a cartesianusoknak akarta bebizonyítani az ész mellett a hit feltétlen szükségességét.

Malebranchenak ez a könyve mind az orthodox, mind a jansenista körökben nagy ellen-szenvet keltett. Amazok vezére, Bossuet, meg volt győződve a szerző szándékának tisztaságáról és a filozófus szerény egyéniségét félre ismerve, mely az igazság dolgaiban nem ismert meghátrálást, azt várta, hogy meg fogja változtatni álláspontját. Éppen ezért egyelőre nyíltan nem lépett föl a nagyszabású mű ellen, mely egyetlen synthesisben kívánta egyesíteni a teremtetést és az incarnatiót, Descartes Istenét és a Jézus Krisztust, az Isteni kegyelmet és az emberi szabadságot, más szóval: kibékíteni a bűnös természetet az isteni kegyellemmel. Mikor azonban többszöri személyes érintkezése a szerzővel nem hozta meg a kívánt eredményt, a királynő Mária Terézia fölött mondott halotti beszédében keményen kifakadt Malebranche ellen.<sup>1</sup>

A meauxi püspök maga aztán nem szállt vitába

<sup>1</sup> «Que je méprise ces philosophes qui, mesurant les desseins de Dieu à leurs pensées, ne le font auteur que d'un certain ordre général d'où le reste se développe comme il peut! Comme s'il avait, à notre manière, des vues générales et confuses, et comme si la souveraine intelligence pouvait ne pas comprendre dans ses desseins les choses particulières qui, seules, subsistent véritablement!»



Malebranche-sal, hanem Fénelont szólította föl, hogy írjon a neki ellenszenves felfogás ellen. Ennél azonban sokkal hevesebb lett a vita Malebranche ellen a port-royalisták részéről. Ezek vezérembere, a nagy Arnauld, a *Recherche* megjelenése után jó barátot látott a filozófusban, s meglepetéssel olvasta a *Traitét*, melynek éle egyenesen ellenük irányult. Hogyne! Hiszen megírására az oratoriánus Levasseur atyának az a tétele szolgáltatott alkalmat, hogy *Jansenius Calvin szemüvegén át olvasta Szent Ágostont*. Eleinte mégsem forgott Arnauld eszében a cáfolat szándéka. De már 1682 januárjában ezzel a kifejezett céllal olvassa el újra figyelmesen Malebranche könyvét.

Ez a vita aztán igen sokáig, hosszú éveken át tartott. Anyaga kötetekre dagadt, anélkül, hogy a két ellenfelet egymás megértéséhez közelebb vitte volna. Arnauld a *Traité des vraies et des fausses Idées*-ben némi tételtévesztéssel Malebranche metafizikáját, különösen a dolgoknak Istenben való látását támadta meg és igyekezett nevetségessé tenni. Célja érdekében agyafúrt következtetésektől és ferde példák alkalmazásától sem riadt vissza. Pedig csak azt érte el vele, hogy a szelíd Malebranche szokása ellenére szintén az erősebb kifejezések terére tévedt és Arnauld-t válaszában *esprit chagrin*-nek, *vieux docteur*-nek nevezte (70 éves volt) és szemére vetette dogmatizmusát. Két ilyen eltérő természet között nem is lehetett a vitatkozás eredményes. Igaza van Fontenellenek, mikor azt mondja, hogy «a maga részén Arnauld is győztes lett, meg Malebranche is. Ennek a rendszere kétségekre adott okot; de hiszen minden tisztán filozófiai rendszer



kétségek keltésére van rendeltetve, különösen, ha az a rendszer nemcsak filozófiai, hanem theológiai is egyszersmind. Ez is hasonlít ahhoz a világegyetemhez, melyet Malebranche atya elgondolt; hibáit bőven kárpótolta szempontjainak nagyszerűsége, nemessége, rendje és egyetemessége». Már a kortársak, köztük D'Allemans marquis, Malebranche barátja, helyesen látták meg, hogy e vita a metafizikus és logikus harca; már pedig nem volt ez időben nagyobb metafizikus, mint Malebranche, sem pedig nagyobb logikus, mint Arnauld. Hibáik a típus hibái. A logikus Arnauld bizonyítást várt ott, ahol az intuición közvetlen bizonyossága miatt Malebranchenak nem volt erre szüksége. «Azt hiszem, mondja ez, hogy *mindenki megegyezik abban*, hogy mi nem magukat a rajtunk kívül levő dolgokat vesszük észre. Látjuk a napot, a csillagokat és végtelen sok dolgot rajtunk kívül; s nem valószínű, hogy a lélek ki lép a testből és hogy úgy mondjam, sétára indul az égen, hogy megsejmelje ezeket a dolgokat. Tehát nem látja ezeket magukat, és szellemünk közvetlen tárgya, mikor például a napot látja, nem a nap, hanem valami dolog, mely bensőleg egy a mi lelkünkkel, és ezt nevezem én *ideának*. Tehát az *idea* szón a szellemnek közvetlen vagy hozzá legközelebb eső tárgyat értem, mikor valami dolgot észrevesz. Mert jól meg kell jegyezni: arra, hogy a szellem észrevehessen valami tárgyat, feltétlenül szükséges, hogy e tárgy ideája benne aktuálisan jelen legyen: erről lehetetlen kételkedni».

«Látja, uram — válaszol erre Arnauld, közös barátjukhoz De Roucy marquishoz intézve a

szót, — hogyan kezdi Malebranche : nem vizsgálja meg, hogy az, amit kétségtelen gyanánt feltételez, mert rendesen így hiszik az emberek, csakugyan vizsgálat nélkül elfogadandó-e. Ő egyáltalában nem kételkedik ; elfogadja végső alapelvnek azt, amit csak egy kissé kell figyelmesen megvizsgálni, hogy kételkedjünk benne. Bizonyítással nem fárasztja magát, hogy meggyőzzön bennünket ; elég neki, ha azt mondja, hogy *úgy hiszi, ebben mindenki megegyezik*».

E rövid idézet jól jellemzi a két vitatkozó felet. Malebranche mintegy magában és magának elmélkedik, míg Arnauld csupa logika, csupa bírálat. A cáfolat az ő eleme. Maga írja Nicolehoz : «Minél jobban haladok e munkában, annál jobban bosszant az a felfogás, melyet e metafizikai képzelgés okoz a vallásban».

Nem vesztünk tehát vele, ha nem időzünk tovább Malebranche életének e nagy, de áldatlan eseményénél és figyelmünket a filozófus további pályafutása felé fordítjuk, mely 1688-ban az *Entretiens sur la métaphysique et la théologie* megjelenése után elérte zenitjét. Ettől a munkájától maga a szerző is sokat várt. Reá célozva mondja egyik, 1686-ban írt levelében : «Úgy látszik, hogy amit most fogok írni, jobb lesz, mint amit eddig írtam». S csakugyan benne sűrítette össze egész rendszerét. Lelke itt talált legsikerültebb kifejezést.

Ettől kezdve általános tisztelet vette őt körül, s ha néhány más művének és a régiek bővített új kiadásainak megjelenését nem számítjuk, azt lehet mondanunk, hogy további életében nem történt semmi. 1696-ban igen súlyos betegségben

szenvedett, melyet keresztényhez illő megadással viselt. Közben sokat elmélkedett a halálról és erre vonatkozó gondolatait adta aztán ki az *Entretiens* függeléke gyanánt.

Tisztelői messze földről, Angliából, Hollandiából, Németországból, sőt még Lengyelországból is fölkeresték, úgy hogy a visszavonult, elmélkedő életet élő filozófusnak már szinte terhére kezdtek lenni. Az a csekély eset, hogy a pápa a *Recherche* latin fordítását (*De inquirenda veritate libri sex*), melyet a prótestáns Lenfant készített, továbbá a *Traité de la Nature et de la Grâce*-t 1709 március 4-én az Indexre tette, nem igen érinthette őt. Élete végét hosszú, csaknem öt hónapig tartó betegség tette nehezzé. Azt mondják, hogy kevés halála előtt még Berkeley látogatását fogadhatta, akivel filozófiai beszélgetést folytatott. Ez volt a veszte, mert felizgatódott és a nagy angol távozása után csakhamar meghalt. Mégis megadta neki a sors, hogy legalább halálos ágyán kezet foghatott azzal a gondolkodóval, aki szellemének legméltóbb örököse volt.

\*

Élete és egyénisége az elmélkedő típus mintája lehetne. Napjainak minden eseménye a gondolatokban merült ki. Nem sokat olvasott, mert a mások véleményét kutatni igen haszontalan foglalkozásnak tartotta, ha nem az önismeretért történik.<sup>1</sup> Semmit se szeretett annyira, mint a

<sup>1</sup> Mairannak, aki Spinoza *Ethicájáról* való véleményét kérdezte tőle, ezt feleli: «Je n'ai point le livre dont vous me parlez. J'en ai lu autrefois une partie; mais j'en fus bientôt dégoûté... Je n'ai point la les réfutations qu'on a faites de

116026



magányos elmélkedést, és semmit se gyűlölt jobban, mint a vitatkozást. Mindig azt mondta, hogy filozofálni csak írásban lehet, mégis fele életét meddő vitatkozásban kellett eltöltenie. Húsz vitája volt.

Ha csak tehetett, Páris zajából a vidék csöndjébe menekült. A természet szépségei iránt kevés fogékonyság volt benne, de az élő lények, kivált a kicsiny rovarok, ezek a bámulatos «gépezetek», mindig csodálattal töltötték el. Pascalhoz hasonlóan a kicsinyke rovarban világosan látta az Isten végtelen nagyságát. Sokat járt az áldott és termékeny csend kedvéért Raraybe Marquis de Roncyhoz, vagy tanítványához és barátjához : Marquis d'Allemanshoz. Marines is kedves helye volt Pontoise mellett, hol az Oratoriumnak háza volt. Itt írta Chevreuse herceg kérésére a *Conversations chrétiennes*-t. A *Méditations*-t pedig a perseigney-i cistercita kolostorban kezdte el, s Rarayban, Senlis mellett, fejezte be. Ugyancsak itt írta *Morale*-ját és az *Entretiens sur la Métaphysique*-ot is. Millyben pedig ma is mutogatnak egy gesztenyefát, melyet állítólag Malebranche ültetett.

Gondolkodásának megfelelőleg különösen a matematikusok köréből választotta barátait. De esze mindig hitének szolgálatában állott ; min-

ses erreurs : car je n'en ai point besoin.» Jellemző egy másik barátjának tett nyilatkozata is : «Il y a peu ou point de livres qui me plaisent. Si l'on faisait tous les ans un petit volume in-12 qui me contenterait, je serais satisfait des savants. Quand je n'avais que vingt-cinq ans, j'entendais ce que je lisais dans les livres ; mais à présent je n'y entends plus rien dans la plupart.» (*Corresp. inéd.* publiée par Blampignon) p. 4.



dennap térden állva olvasta a szentírást és a misén részt vett.

Önzetlenségét jellemzi, hogy házát 1673-ban a Hotel Dieu-nek ajándékozta; 1703-ban pedig lemondott testvére örökségéről, ki gyermeke nélkül halván el, mindenét reá hagyta. «Elegem van, úgymond, arra az útra, ami még hátra van».

Szívjóságát pedig mi sem mutatja jobban, mint Prestet és Carré esete. Prestet Malebranche szolgája volt, s oly értelmességet tanusított, hogy ura tanítani kezdte őt és az Oratorium noviciusai közé vétette föl. Carré meg szegény pórfiúként került az Oratorium növendékei közé, s Malebranche titkára lett. De semmi kedve sem volt a papsághoz. Ezért Malebranche matematikára tanította őt. Így lehetővé tette neki, hogy a rendből kilépve magánórák adásából megélhessen. Később pedig e tudományban oly sokra vitte, hogy az Akadémián Malebranchenak tagtársává lehetett.

Nagy gyönyörűsége telt benne, ha kicsiny gyerekekkel társaloghatott, sőt játékba is elegyedett velük. Egész viselkedését a XIV. Lajos korabeli párisi úr tartózkodó előkelősége és szeretetreméltósága jellemezte. Az új iránt bizonyos kíváncsiság élt benne. Az elsők közé tartozott, akik feketekávézni kezdtek, és oly szenvedélyes dohányos volt, hogy Adry atya szerint <sup>1</sup> ennek nagy része vala benne, hogy oly kiszáradt, sovány emberré lett. Az említett kortárs ugyanis így írja őt le: «Nagy feje, hosszú és keskeny párisias arca, igen magas homloka, hosszú orra, elég

<sup>1</sup> A párisi Arsénalban lévő kéziratból idézi Blampignon.

kicsiny s kissé bennülő, szürkés-kék, igen eleven szemei voltak. Szemében látszott arcán a legtöbb szellem. Szája nagy és élesen metszett, álla kissé hegyes, nyaka hosszú vala. Arcának színe fiatal korában sápadt, fehér volt, de később nagyon vörössé vált. Hangja vékony, tüdeje gyöngye volt : ezért kényszerült vita közben hangját még följebb emelni, különösen, ha jó tüdejű emberekkel akadt dolga. Nagy ember volt, de nem mutatós, mert soványsága miatt olyannak látszott, mint valami pózna». <sup>1</sup> Talán ez az oka, hogy könyvei igen nagy hatást tudtak kelteni, de beszédje nem. Legalább Étemare, aki, igaz, jansenista, de okos ember volt, azt mondta róla, hogy «Malebranche atya társalgása nem volt kellemes. Sokat ismételt, sem újat, sem többet nem mondott, mint amennyi könyveiben van, melyekre minduntalan hivatkozott». <sup>2</sup>

<sup>1</sup> U. o.

<sup>2</sup> Idézi Saint-Beuve, *Port-Royal*, V. 439. sk.

## A XVIII. SZÁZAD SZELLEMÉNEK KI- ALKULÁSA FRANCIAORSZÁGBAN.

A XVIII. század, a «felvilágosodás százada» régóta kedves tárgya az érdeklődésnek, pedig alig termelt valami új gondolatot, inkább csak arra szorítkozott, hogy a megelőző idők eszméit kifejtse, s minél szélesebb körben elterjessze. Kulturaterjesztő, de nem kulturamélyítő volt ez a század. Sok-sok felületesség, csodálatos naivitás párosult benne, az emberi lét eszméjének ideális lendületével és ebből a frigyből valami kissé rövidlátó, magabízó szellem származott, mely mégis közel áll mindnyájunk szívéhez, mert legbensőbb valónkat érinti. Nélküle nem lennének azok, amik vagyunk. Korunk a felvilágosodás szellemén épült, s az ellene támadó reakció még ma is a XVIII. század ellen hirdeti a harcot.

Mik voltak ennek a kornak főbb jellemvonásai? — ez az a kérdés, melyre keresni fogjuk a feleletet.

A felvilágosodás nem szorítkozott csupán Franciaországra. Otthonos volt Európa három vezető népe között, de mindenütt másképpen nyilatkozott meg. Közvetlen eredménye volt Angliában a morálfilozófia, a franciáknál a társadalom új rendje, Németországban pedig a *Popularphilosophie*. Ennyire áthatotta a nagy kultur-



népek gondolkodását : az angol az erkölcsre alkalmazta, mert nála ez vala minden, — a francia belevitte az életbe, nála az eszme művészi módon testet öltött — a német pedig elméletet csinált belőle. Mindazt, amit az ember egyéniségéről, jogairól, kötelességéről a francia filozófusok a természet egészéből származtattak le, Kant az emberből magából mutatta ki. Neki az ember méltósága nem természeti helyzetének, hanem magának az emberi létnek szinte abszolút következménye. 1784 decemberében a *Berliner Monatschrift* egy cikket közölt a königsbergi filozófus tollából, ezzel a címmel : *Mi a felvilágosodás? (Was ist Aufklärung?)* A feleletet németül írom ide, mert nem szeretném ha jelentéséből csak egy árnyalat is elveszne : «Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne die Leitung eines andern zu bedienen ; selbstverschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht am Mangel des Verstandes, sondern der Entschliessung und des Mutes liegt, sich seiner ohne Leitung eines Andern zu bedienen ; *sapere aude*».

A francia felvilágosodás nem foglalható ily egyszerű világossággal össze, de valamennyi között mégis ez a legjellemzőbb s ennek volt a legnagyobb hatása. A tudás bátorsága benne volt meg leginkább.

## I.

Franciaországban az a három mű, mely az egész XVIII. század szellemét legjobban jellemzi,



a század közepén látott napvilágot. Montesquieu 1748-ban adta ki a *Törvények szellemét*, Buffon *Természettörténete (Histoire naturelle)* 1749-ben jelent meg s ezt követte 1750-ben a *Nagy Encyclopedia* tervrajza Diderot-tól, majd 1751—1780. magának az Enciklopédiának huszonkilenc hatalmas kötete és a hozzá készült függelékek. Valamennyiök között ez az utolsó keltett legnagyobb mozgalmat, mert olvasói a kor lelkét érezték lapjain megszólalni. A meggondolt ítéletű Brunetière nem ok nélkül mondja: «Az Enciklopédia volt a kor legnagyobb ügye, a cél, mely felé minden megelőző mozgalom irányult s mind annak eredete, ami utána következett és — ami ebből következik — az eszmék történetének igazi közép pontja a XVIII. században».<sup>1</sup>

Ha most már azt akarjuk megmondani, hogy milyen volt az a szellem, mely ezekből a művek ből kiáradt, a pozitív oldal mellett a sokkal szembeszökőbb negatív résszel kell kezdenünk. Sokkal világosabban látjuk, hogy mit tagadnak, mit támadnak ezek a könyvek, mintsem azt, hogy mit állítanak. Az egész kor jellemvonását tehát egy nagy harc alkotja: az új kor küzdelme a régi idők alkotásai ellen. S mivel ezek közül az egyház és a kiváltságos rendek voltak még mindig virágukban, a küzdelem elsősorban ezek ellen irányul. Minden gondolat ezt a célt szolgálja, ezeket akarja megdönteni s ha a harc hevében némelyik túllő a célon, annak nem nagy a jelentősége, az csak a csata hevében történik. E kor embereinek egyelőre sokkal fontosabb az ellenség

<sup>1</sup> *L'évolution des genres*. I. 210.

várainak lerombolása, mint az a kérdés, hogy mit fognak a leromboltak helyére építeni.

De a rombolás vágya mellett, melyet Voltaire kételkedő gúnyos mosolya s hirhedt állhatatlansága jellemez, már felüti fejét az alkotás óhajta s lassanként ki fog alakulni a polgári társadalom eszméje. Nem jellemző, hogy a felvilágosodás vezérei mind a kispolgári rendből kerültek ki? Diderot önzetlensége, odaadása és fáradhatatlan munkabírása az új idők jele. Belőle ered az a teoretikus emberszeretet, a humanitás nagy gondolata, melyet a XVIII. század egyik legdrágább örökség gyanánt hagyott a következő korokra. Általa új még ma is az Enciklopédia szelleme.

Ha e szellem eredetét kutatjuk, kissé messzire kell visszamennünk: egészen a középkorig, az egyház mindenhatóságának koráig, mert a XVIII. század ettől kíván elsősorban szabadulni.

A középkorban a lét súlypontja a másvilágon van. A földi élet csak előkészület a túlvilági létre, rövid ideig tartó alkalom, hogy érdemeket szerezhessünk az örökéletre. Ezt a világnézetet elkezdte a városi polgárság és a nemzeti államok kialakulása (XIII—XVII. sz.), amelyek nyomán járt a klasszicizmus renaissance-a. Florencz, Velence, Nürnberg és Augsburg vezetőinek szeme előtt mintául a görög πόλις képe lebegett s a Mediciek oltalmában nőtt platonai akadémia megalakulására ez a körülmény s nem a filozófiai érdeklődés adta az első lökést. De természetes, hogy a szellemi élet ezzel a kicsiny területtel nem elégedhetett meg s csakhamar az egész platonai gondolkodást, sőt az újplatonizmust is felölelte. A klasszikusok világnézetének ismerete szakította

el a biblia, azaz az egyház világnézetétől az olasz városok polgárságát és ugyancsak ez vezette el annak az esztétikai világnézetnek karjaiba — mint Dilthey nevezi —, melynek az itáliai természetbölcselők, különösen pedig Giordano Bruno adtak gyönyörű kifejezést. A világ mint műalkotás, lehet-e ennél pogányabb, az egyház tanításával ellenkezőbb eszme?! Az ember nincs többé a világrend középpontjában, a világ nem miatta, nem az ő kedvéért van, hanem maga is parányi része annak a nagy egésznek, mely megsemmisítéssel fenyegeti. Sőt a keringő világok végtelenségében maga a föld is parányi bolygóvá változik, honnan aligha hathat el e világok alkotójának fülébe a föld porának, az embernek bármilyen hangos jajsza.

Felébredt a természetérzék, az emberek bizalmas közelségbe jutottak a természethez, kezdték ellesni csodás titkait és kialakult bennük a természet fogalma, melyről a bibliának sejtelve se volt. A természetén át az istenséghez is közelebb léptek. Az a merev, csupa-fogalom vallás, melyet Aquinoi Tamás rendszerezett a dogmák filozófiai formáiban és amely Dante fenséges víziójában kelt művészi létre, nem elégítette ki a szíveket. Assisiben a Poverello minden élőtlé keblére ölelt és az embert az Istenhez szinte személyes, gyermeki viszonyba hozta. Ugyanaz az érzés lángolt itt a forró és derűs Italia ege alatt, amelyik az Alpesek ridegebb tájain a reformációban tetőzött be.

Mindezek közrejátszottak abban, hogy az egyén öntudatra ébredt, kiszakadt abból a nagy vallásos közösségből, melyben a középkorban élt. Nem az



egyház, legfeljebb az Isten személye kapcsolta az embereket ezután együvé.

Örülni kezdtek a létnek. A régi kötelékek elszakadtával szinte tobzódva élvezték a természetnyújtotta örömöket. Fantáziájuk nem ismert korlátokat s a renaissance, mely végső forrásában az élet szeretete, megteremtette a művészeteket.

Az itáliai renaissance szelleme hamarosan utat talált Franciaországba. De a franciák egyelőre inkább csak a természet szavát és a gyönyörök hívogatását érezték ki belőle. Ha a korszellemet szabad egyes kiváló nevekkal megjelölni, akkor ezen a fokon Rabelaisra mutathatunk rá, mert nála, az «isteni flaskó» énekesénél tobzódik legjobban és szürcsöli mohón az élet örömeit az új világfelfogás. De az élvezetek méze hova-tova megkeseredik a szájban és az ész, minden dolgok öntudatos bírāja, hallatni kezdi szavát. A magálában akar járni és kételkedni kezd mindenben. Ide jutott a francia szellem Montaigne-nál. A kételkedés nem elégítheti ki az erős lelkeket, mert azok szilárd talajt szeretnek érezni talpuk alatt, de kedves szellemi csemegéjük marad azoknak, akik büszkék ugyan eszükre, de a nagyobb szellemi erőfeszítés fáradságaitól irtóznak s félszemükkel mindig a gyönyörűségek felé kacsingatnak.

Montaigne kételkedése is inkább csak látszat. Olyan forma, mely mögött az egyházzal szembe helyezkedő eszméi szabadabban megnyilatkozhatnak. Hite nem volt és azért a «jóleső nyugalomért» dolgozott, mely biztos oltalom az élet csapásai ellenében. «En cette incertitude et perplexité, que nous apporte l'impuissance de voir et de choisir ce qui est le plus commode, le plus



sûr, quand autre considération ne nous y conduiraît, est, à mon avis, de se rejeter au parti où il y a le plus d'honnêteté et de justice». Ő maga eleinte a stoicismus felé vonzódott s csakugyan az *Essais* 1580. évi kiadása telítve van a stoa erkölcstanával, de később Epikurus nyájához csatlakozott. Azonban óriási sikerét nem bölcsészeti iskolájának köszönhette, hanem annak, hogy benne látták a franciák egész Rousseauig a *természetes ember* mintaképét. Sainte-Beuve halhatatlan *Port-Royal*-jában (III. könyv, 2. fejezet) remek szavakkal vázolja, hogy mit láttak e részben Montaigne-ban követői. Megragadó fejtegetéseivel versenyre kelni nem merünk, őt ismételni nem akarjuk, azért itt csak annak a ténynek megállapítására szorítkozunk, hogy mindazoknak, akik Franciaországban életüket másképpen akarták átélni, mint a hogyan az egyház parancsolja, Montaigne könyve volt a bibliájuk.

Ilyenek pedig sokan voltak. A nantesi edictum visszavonása nem apasztotta számukat, inkább növelte. Egy időben úgy látszott, hogy Franciaország a protestantizmushoz fog csatlakozni, de a Bertalan-éj és a vallási türelmetlenség felülkerekedése ezt megakadályozta. Ez a körülmény egyik legfontosabb pont a XVIII. század szellemének megértésére. Ha a protestantizmus jó-részt negatív vallási elvei s a vele kapcsolatos szabadabb szellem a Lajosok országában gyökeret verhetett volna, valószínű, hogy a mai Franciaországnak más képe lenne és történetében jóval kevesebb lenne a zökkenő. Az egyházzal való elégedetlenség jó levezető csatornát talált volna a reformált hitben és a szív megnyugvása után

az ész metsző kritikája szelídebben nyilatkozott volna meg. De, miután ezt az utat elvágták, a gondolkodás számára nem maradt más, mint vagy teljesen meghajolni a katolikus dogmák előtt vagy a legelkeseredettebb harcot hirdetni ellenük. Így keletkezett a hirhedt libertin-szellem, mely a hitetlenség, a tobzódás, a testi gyönyörök és a nevető cinizmus melegágya volt éppen a XVIII. században. Nagyban elősegítette ezt, hogy a franciáknál az erkölcsstan teljesen a vallásra épült s aki a vallást tagadta, az erkölcsi rendnek is tagadója lőn. «Il n'y a de morale, que celle qui est fondée sur les mystères» — mondja a XVII. század orthodox irányának vezető embere, Bossuet püspök. A mysteriumokban pedig a XVIII. század már nem tudott hinni. Abban a nagy harcban, melyet a XVII. század folyamán a természet és a vallás megvívott, az utóbbi lett a vesztes. Montaigne legyőzte Pascalt. Mert Pascal egyénisége jellemző erre a küzdelemre, benne dül leghevesebben a harc. Különös szerep az övé. Észszerűvé akarta tenni a kijelentést; a természet mivoltából, gyengédségéből akarta igazolni a vallást. Felfoghatóvá szerette volna tenni a felfoghatatlant, elhitetni, hogy az igazi vallásnak ellenkeznie kell a természet törvényeivel. Szíve a XVI., esze a XVIII. században lett volna otthon. Az ész szerette, de a természetben ellenséget látott. «Az igazságra vágyakozunk — mondja — és csupa bizonytalanságra találunk. A boldogságot keressük és csupa nyomorúságra és halálra akadunk. Nem lehet nem kívánnunk az igazságot és boldogságot és nem érhetjük el sem a bizonyosságot, sem a boldogságot». E keserű szavakkal

szemben milyen más, milyen derűs nyugalmú Diderot viszonya a természethez: «Természet, minden lény korlátlan ura s ti: Erény, Ész, Igazság, kik édes gyermekei vagytok, ti legyetek örökre a mi egyedül való isteneink. Titeket illet meg a föld minden tömjéne és minden ajándoka. Mutasd meg nekünk, óh Természet, mit kell az embernek tenni, hogy elérje azt a boldogságot, melyre te vágyat keltettél benne»!

## II.

Az irány tehát, melyen az új szellem halad, az egyháztól a természet felé vezet. E mozgalom első nyomai a renaissance napjaiban tűnnek fel világosan, azért számítja az Enciklopédia bevezetésében D'Alembert is innen az újkort.

Ha az egyház a szenteket tisztelte, mert bennük érezte legjobban a maga lelkét, az új korszak a tudósok és az irányt jelölő gondolkodók lábai elé fogja hordani elismerése adóját. A tudomány csodás felfedezései nyomán a középkori szellem három ősforrása: Isten, a kijelentés és a halál után való üdvösség, — elvesztette immár varázseréjét s más eszmények alakulnak ki az emberi szívben.

Descartes a Montaignenál még dilettantizmusba merült ész-tudományos elvvé, minden ismeret forrásává teszi és ezzel a nagy öntudatos lépéssel századokra meg van szabva a haladás iránya. Az ész kiművelése («cultivez la raison») lesz a jelszó s a természettudomány, filológia, bibliai kritika és természetjog terén messze kiterjedő, eredményes munkálkodás indul meg. Az emberek



gyönyörködnek az észben ; a szalonokban divattá teszik. Nincs a világnak olyan része, melyet vizsgálat alá nem vetett. Ez volt az igazi «értékek újraértékelése». Az emberek minden gondolatának központja a természet volt. Ha szellemről szólnak, mindig a természettudományos szellemet értik rajta.

Az ember életét is a természet elvei szerint akarta berendezni. Az erkölcostant tudományos alapra, még pedig a fizikára helyezte. Sebben nem járt töretlen úton. Gassendi már az előző században divatossá tette az atomok elmélete révén az epikureizmust, mely aztán mindazok filozófiájává lett, kik az egyház ellen fordultak. Lucretius volt e kor szabadgondolkodóinak kedves olvasmánya. Brotteaux alakját (*Les dieux ont soif*) A. France nem a költői képzeletből, hanem a történelemből alkotta meg. Míg a XVII. században az volt az ilyenek elve, hogy *intus ut libet, foris ut mos est*, a XVIII. században nyíltan hirdették elveiket és magukkal ragadták az egész társadalmat. Az Enciklopédia *Épicureisme* cikke leírja, hogyan kapcsolódik ebben a XVIII. század a megelőzőhöz. Hosszú menet ez, melynek harsonása Magnene, a középszerű és rendszertelen *Democritus reviviscens* írója, vezére Gassendi, a Collège de France tanára, kinek nyomában ott haladnak Ninon de Lenclos, Saint-Evremond, a Rambouillet hôtél disszidensei, élükön La Rochefoucault herceggel, Polignac bíboros és végül királyi palástban Voltaire. «Ebből látható, teszi hozzá Diderot (mert ő a cikk írója), hogy soha sehol nem virágzott úgy az epikureus-felekezet, mint Franciaországban, különösen az utolsó században». De

csalódnánk, ha azt hinnők, hogy mindezek az emberek csak a könnyű élet hívei voltak. Szerették ők a munkát is, de mindennél jobban szerették az észt: urukat és parancsolójukat. Valamennyien a Gassendi barátaihoz kívántak hasonlökká lenni, akikben «a heroizmus szelíd modorral, az erény szeretete a gyönyörűségek szeretetével, a politikai érdeklődés az irodalmi tehetséggel egyesült». Büszkén mondhatta tehát Diderot, hogy «nekünk már XIV. Lajos uralkodása alatt is voltak kortársaink».

De a XVII. század tudósai még nem voltak öntudatos atheisták.<sup>1</sup> Ez a meggyőződéses hitbeli skepsis csak Bayle-nél lesz nyílt hitvallássá. Pascal tragikus elnémulása után ő egyengeti a XVIII. század útját. Nála jelentkezik először az a pozitív szellem, mely a *külső világból* meríti életerejét. És ezzel szinte benn vagyunk a XVIII. században. Hogy még otthonosabban érezzük magunkat, ne ijedjünk meg a *Dictionnaire historique et critique* négy hatalmas kötetétől, lapozgassunk bennük kedvünkre és csodálkozva fogjuk látni, mennyire beleillik Bayle a felvilágosodás századába. Kétkedik az elméletekben, vallástalan, örökösen vitatkozik, szívesebben tagad, mint állít és mindenek fölött szereti a tényeket. Hol vagyunk az előző századtól, mely nem divatból gondolkozott *ordine geometrico*, hanem mert mindent önmagából szeretett meríteni. Találóan jegyzi meg Faguet, hogy a külső dolgok megfigyelésére szorult a tudomány. Buffonék nem adnának

<sup>1</sup> «La plupart des impies du siècle sont impies par légèreté, non par raison» — írja Bourdaloue.

igazat Malebranche ama szavainak : «Az emberek nem azért vannak teremtvé, hogy holmi tücskökön, bogarakon vizsgálódjanak és éppen nem helyeselhető, ha némelyek arra fordították fáradságukat, hogy azt magyarázzák meg nekünk, milyeneknek vannak az egyes rovarok teremtvé és milyen változásokon mennek át a hernyók... Ilyesmivel tölteni az időt csak annak van megengedve, kinek semmi más teendője nincsen s ki ezzel szórakozni kíván».

Azonban a Rotterdamban élő Bayle egy ezeknél sokkal nagyobb dolgot plántált át a francia öntudatba : a türelem eszméjét. Hollandia a gondolatszabadság klasszikus földje, mely Descartesnak és Spinozának menedéket adott, ezzel a nagy eszmével járult az újkor történetéhez. Spinoza volt az, aki a *Tractatus theologico-politicus* előszavában először merte kimondani, hogy senkit sem szabad megfosztani attól a jogától, hogy a vallás alapelveit a maga felfogása szerint értelmezze, továbbá, hogy veleszületett emberi jogától senki meg nem fosztható és végül, hogy mindenkinek jogában van azt gondolni, amit akar és kimondani, amit gondol.

Ezeket a gondolatokat tette közkinccsé Bayle. A humanitás eszméjének ő volt egyik legnagyobb hatású hirdetője.

Az új idők csakhamar új típusokat is termelnek. Megszületik Fontenelle képében az író. Az író, aki se nem költő, se nem tudós, se nem bölcsész, hanem mindebből valami : a gondolatok megértője és könnyen érthető nyelven minél szélesebb körben elterjesztője. Ilyen ember eddigelé nem volt ; ezt a közszükségnek, a tudás vágya álta-



lános elterjedtségének kellett megteremteni. E típus kialakulása nélkül, melynek Voltaire és Diderot mintegy legmagasabb rendű példányai, az Enciklopédia sohase született volna meg. A száz esztendőtt élt Fontenelle működése azért nevezetes mozzanat a század szellemének kialakulásában, mert két olyan gondolatot tett általánossá, mely jellemzi az egész századot: a tudományok összefüggését és a természeti törvények állandóságát.

De a Descartes szelleméből táplálkozó francia racionalizmus meddő körben-forgásra lett volna kárhóztatva, ha a sorsát el nem dönti az angol empirizmus hatása. A szellemi formát ez töltötte meg tartalommal: a Locke lélektanával és a newtoni mechanikus világnézettel. A XVII. században Anglia járt tanulni Franciaországhoz, most fordult a kocka s Voltaire két műve, a *Lettres sur les Anglais* (írta 1728, megjelent 1734-ben) s az *Éléments de la philosophie de Newton* (1738) után teljesen az angol tudomány felé fordult a figyelem.

Azonban a franciák nem váltak angolokká. A deizmus, mely szintén az ész elvein alapuló vallás kívánt lenni, ideig-óráig érdekelte őket, mert a Jean Bodin óhajtotta *természetes vallást* keresték benne, de gyökeret verni a Szajna partján nem tudott. A francia megmaradt Descartes népének: az ész hívének. Elkábította őt a *raison naturelle toute pure*, összezavarta a fogalmi világot a valósággal. Szakított a mult öntudatával s kihalt belőle a történeti érzék, mert az öntudatban a fogalomnak sincs története. Az ész alkalmazza mindenre. Az ész a politikára alkalmazva, íme ez

a *Törvények szelleme*; az ész a társadalomra alkalmazva, ez a *Társadalmi szerződés*. Montesquieu valóságos ódát zeng hozzá: «elle est le plus parfait, le plus noble et le plus exquis de tous les sens».

Így lett e század szellemének három legnagyobb eszméje a természet, az ész és a humanitás. Ezek vezetik mindenben. Nem csoda, ha a végén ott van a francia forradalom, mert az ember fogalmához, mely a XVIII. században igen méltóságos és szent valami, add hozzá a XVIII. század francia arisztokráciájának erkölcsi züllöttségét és a köznép nyomorát s megkapod — a forradalmat. Olyan volt ez a század, mint az ősz: új sarjat nem termelt, de a megelőző századok gyümölcseit ez érlelte meg, ez tette mindenki számára lelki eledellé.

## D'ALEMBERT.

Azt szokták mondani, hogy az Encyclopædia szerkesztésében Diderot szertelenkedő hajlamait szerkesztőtársa, a józan eszű matematikus, D'Alembert mérsékelte. Lehet, hogy van ebben valami igazság, de annyi bizonyos, hogy a nagy mű Diderot lelkesedése és hihetetlen munkabírása nélkül sohasem jöhetett volna létre. D'Alembertben sokkal több epikureizmus volt, semhogy lelkesedett volna az akadályokért; bizonyosan ezért lépett vissza a szerkesztés munkájától is. Egész egyéniségében oly sok érdekes és korát jellemző vonás van, hogy akkor is megérdemelné figyelmünket, ha nem volna az enciklopédisták egyik vezérembere.

Párisban született 1717 november 17-én.<sup>1</sup>

A XVIII. század egyik lelketlen, de nagy szerepet játszó courtesane-jának, Mme de Tencinnek a fia, aki a gyermeket születése után kitétette és soha többet nem törődött vele; még csak tudni se akart róla. A csecsemőt a Cité szigetén, a Saint-Jean-le-Rond-kápolna lépcsőiről szedték fel, éppen ezért a keresztségben Jean-le-Rond nevet kapott. Atyja, egy Destouches

<sup>1</sup> Születésnapja nem bizonyos. Vannak, akik egy nappal előbbre teszik.



nevű, előkelő családból származó tüzértiszt, jobb szívvel volt iránta. Felkutatta őt derék nevelő-anyjánál, Mme Rousseau-nál a Faubourg Saint-Antoine egyik piszkos kis utcájában, gondoskodott a neveltetéséről és végrendeletében (1726) 1200 livre életjáradékot hagyott neki. Ezzel megvetette a kevésigényű tudós anyagi függetlenségének alapját, úgy hogy egyedül a tudománynak élhetett, nem kellett a betevő falatért küzdenie. Nevét is atyjától örökölte, mert a *d'Alembert* a Destouches-ok nemesi előneve volt.

Atyja rokonságának támogatásával, mint nemes ifjú, 12 éves korában felvétetett Páris legelőkelőbb iskolájába, a Mazarin alapította Collège des Quatre-Nationsba. Tanulmányai itt, az akkori idők szokásának megfelelően, különösen a latin és görög nyelvre, továbbá a retorikára és a formális logikára terjedtek ki. Jansenista szellemű tanárainak figyelme csakhamar az éleseszű gyermekre terelődött és egy új Pascalt sejtettek benne. Éppen ezért minden igyekezetükkel a jezsuiták ellen vívandó küzdelemre igyekeztek őt felfegyverezni. Azonban a szelídlelkű, csendes természetű fiú irtózott ettől a harctól s hogy később teljesen elfordult az egyháztól, abban igen nagy része volt annak a körülménynek, hogy fiatalságában közvetlen közelből volt alkalma megfigyelni a jansenisták és a jezsuiták meddő szóharcait. Minden idejét a természettudományok és a matematika problémáinak szentelte.

Miután a *baccalauréat* és *arts* vizsgálaton átesett, rokonai ösztönzésére jogot tanult és 1738-ban mint kész *licencié en droit* áll előttünk. De a Palais Justice alig párszor láthatta, mert az ügyvédi

pálya a maga szócsavarásaival nem tetszett neki. Orvos akart lenni, de e nemű tanulmányainak nincs hivatalos nyoma. Ebből az időből beszélik, hogy tanulmányaiban gátolta őt a matematika iránt való érdeklődése, mert mindig egy-egy mennyiségtani problémába temetkezett bele. Ezért ily tárgyú könyveit mind egyik barátjához vitte el (talán éppen Diderothoz, mert vele korán megismerkedett), hogy nyugodtan az orvosi tudománnyal foglalkozhassék. Azonban egy-egy matematikai probléma mindig izgatta őt, ezért ilyenkor visszahozott egy ezt tárgyaló könyvet. Végre valamennyi visszakerült. Élete vége felé őszinte volt hát, mikor azt írta: «A matematika volt az én kedvesem.»

A Tudományos Akadémián (*Académie des Sciences*) korán kezdett munkálataival szerepelni. Már 1739 július 19-én olvasott fel valami matematikai értekezést, majd 1740-ben elkezdett a folyadékok mechanikájával foglalkozni. Ezeknek köszönhetette, hogy 1742 március 17-én, 24 éves korában *Adjoint de l'Académie* lett, ami ugyan nem valami nagy kitüntetés, de mégis az akadémikus pálya legelső foka. Mivel a királyi udvar embereinek nem hízelgett, sőt szívesen nevetett a rovásukra, igaz, hogy a fizetések akadémiái tagságot (*pensionnaire titulaire*) csak 1765-ben nyerhette el. Közben, 1755-ben, pedig az *Académie française* is tagjául választotta, ahol később elhunyt tagtársai felett ünnepelt emlékbeszédeket (*éloge*) mondott.

Híre túlterjedt hazája határain, mikor 1746-ban elnyerte a berlini akadémia pályadíját a szelek okáról írt művével. Ez közelebb hozta őt Nagy

Frigyeshez, kivel aztán negyven éven át, mondhatni baráti viszonyban élt. A felvilágosodott szellemű porosz uralkodó megválasztatta a berlini akadémia tagjának s ha Berlinbe költözik, felajánlotta neki Maupertuis után az akadémia elnökségét is. De D'Alembert a megtiszteltetést elhárította magától. Hasonlóképpen nem fogadta el II. Katalin cárnő meghívását sem, aki 100,000 livre évi fizetéssel Szentpétervárra hívta a trónörökös nevelőjéül.

Még ily fényes ajánlattal sem lehetett őt rábírni, hogy hűtelen legyen Párishoz, melynek köveihez ragaszkodott s nehezen nélkülözte volna barátai körét és azt az élénk szellemi légkört, mely a francia fővárosban, sőt akkor az egész világ fővárosában körülvette. Frigyes aztán 1200 livre évjáradékot rendelt számára. Ezt megköszönni mégis rá lehetett venni, hogy királyi barátját 1755-ben Weselben, 1763-ban pedig Berlinben és Potsdamban meglátogassa.

D'Alembert általában véve mindenkihez ragaszkodott, ha egyszer megszerette. Már hírneves ember és az Akadémia tagja volt, mikor a jó Mme Rousseau lakásából orvosi rendelettel kellett kilakoltatni, mert sötét és levegőtlen szobájából csak az ég egy kis sarkát láthatta. 1765 óta pedig barátnőjéhez, Julie de Lespinasse-hoz költözött. A nem szép arcú, de ragyogó szellemű demimonde szalonjának nem csupán D'Alembert volt a legnagyobb ékessége, mert a háziasszony bátran felvehette vele a versenyt. Grimm azt írja Mme du Deffant egykori társalkodónőjéről: «A legnagyobb mértékben megvolt benne az a nehéz és értékes veleszületett művészet, hogy



mások szellemét működésbe tudta hozni és gondolatainak teret és érvényesülést tudott szerezni.» D'Alembert szellemének könnyedségét is nagyban fokozta ez a barátság. Julie de Lespinasse szalonja nem nagyon sekélyesítette el a filozófiát. A 15 évvel fiatalabb barátnő élete végén elhidegült ugyan D'Alembert iránt és 1776-ban önkezeléssel vetett véget életének, de ez nem változtatott D'Alembert érzelmein. A szomorú eset után a Louvre-ba költözött és ott halt meg 1783 október 29-én.

A tudomány szeretete, a XVIII. század libertinjeinek könnyelműségével párosult benne. Szelíd modorú volt, de szívesen gúnyolódott és nevetett másokon. Igazában véve nem vett komolyan semmit se. Egy jó tréfát, sikerült bon mot-t mindennél többre becsült.

Mégis nagyon sokat írt. Matematikai műveinek száma légió. Ismerve szellemének irányát, csoda volna, ha nem így lenne abban a korban, mely D'Alembert mellett olyan nevekkel dicsekedhetett, mint Maupertuis, Clairaut, Euler, Lagrange, Concorde, Laplace, Monge és Fourier. Hiszen ekkor még az is foglalkozott matematikával, akinek nem volt rá hajlama, pl. Voltaire, a nemzetgazda Turgot, Diderot, sőt mi több: a szalonok bájos úrnői. Voltaire a *Newton philosophiájának elemeit*, mint legjobb megértőjének, Chatelet marquisenének ajánlja s Fontenelle beszélgető társa a *Világ többesvoltában* (*La pluralité du monde*) szintén egy marquisé. Azonban a tiszta matematika terén csupán a partiális derivált egyenletek termékeny elmélete fűződik az ő nevéhez. Nagyobb szerencsével jártak mechanikai

kutatásai. A szilárd testek folyadékokban való mozgásáról (1740) sok új dolgot tudott mondani, *Dynamikája* (*Traité de dynamique*, 1743) és remek *Recherches sur la précession des équinoxes* című értekezése pedig a legkiválóbb alkotások közé tartoznak. Dinamikai felfogása azért korszakalkotó, mert a dinamikát a statikára építi. A metafizikai spekuláció helyébe a formula és a kalkulus lép. Nem a mozgató erőket vizsgálja, hanem a mozgást magát írja le.

Megemlíthetnők még a zeneelméletre vonatkozó iratait, azonban D'Alembert legnagyobb sikerét azzal a bevezetéssel (*Discours préliminaire*) aratta, melyet a Nagy Encyclopædia elé írt. E miatt írta neki Voltáire: «Önben látom a század első íróját» — s Laharpe miatta helyezi őt Pascal és Buffon mellé. Sőt még Picavet is, aki pedig nem híve D'Alembertnek, így ír erről: «morceau de génie, où brille un savoir exquis, revetu de toutes les grâces de style ; où l'on voit un esprit noble, élevé, vraiment philosophique». Ha szerzője egyébbel nem járult volna az Encyclopædiához, csupán ezzel az értekezéssel, akkor is megörökítette volna a nevét. Nevezetes munka ez, mert Descartes *Discours de la méthode*-jától átvezet Condorcethez (*Essai sur le progrès de l'esprit humain*) és Comte Ágosthoz, a pozitív filozófia megalkotójához. Mert a pozitívizmus atyja tulajdonképpen D'Alembert. Műve, mint az egész Encyclopædia, annak a szellemnek terméke, mely Descartesból táplálkozva mohón magába olvasztotta még Galilei, Kepler, Newton matematikai fizikájának elveit és az angol empirizmus eredményeit. A racionalizmus formáit

a természettudományok adatai töltötték meg. Az enciklopedisták s köztük legöntudatosabban D'Alembert, ragaszkodtak ahhoz az elvhez, amit már Hobbes hirdetett, hogy csak egyetlenegy tudomány van : a filozófia, minden más ennek a része. Megfordították a descartesi racionalizmus szempontját. Elődeik az öntudattól haladtak a világ felé, ők a világból konstruálják az öntudatot is. Az angol filozófia hatása volt bennük az a meggyőződés, hogy valamely tétel felfoghatósága nem bizonyosága az igazságnak és hogy az emberi tapasztalat nem határozza meg a dolgok lehetőségét.

Mi mutat itt a Comte pozitivizmusa felé? — Azáltal, hogy D'Alembert minden ismeretünkben gyakorlati *célt* keres, lehetővé válik neki a *rendszerezés* és a tudás *történeti* jellegének megmutatása. A tudományok így összefüggnek s a legabsztraktabbtól való függőségük foka szerint haladnak előre. A filozófia nem több, mint ez összefüggés, e rendszer öntudata.

Mi ez, ha nem a pozitivizmus? Csak egy lépés és megvan a tudományok hierarchiája, a három stádium törvénye ; szóval Comte Ágostnál vagyunk.

A nevezetes *Discours préliminaire* két részre válik szét. Az első az emberi ismeretek eredetét, kialakulását tárgyalja, a másik a tudományok, művészetek és művességek történetét a renaissance-től 1750-ig.

Az első rész lockei alapokon épül fel. Kiindulópontja az ember helyzete a világban. Az ember, kivel operál, érző és értelmes lény, egy atom a fizikai világ végtelenségében. Azt mondja, hogy



ismereteink kétféle eredetűek; részint közvetlenül a világból származnak, s a dolgok, valamint önmagunk létezéséről tudósítanak, részint e képzeteknek értelmi feldolgozásából származnak. Ha ismereteink a világra és ránk vonatkoznak, a filozófiát táplálják, ha a képzelet útján a természet utánzására törnek, a művészeteket hozzák létre. Ezen az alapon aztán genealogikusan leírja az egyes tudományok és művészetek keletkezését, mit hosszadalmas lenne itt felsorolni. Fejtegetései eredménye ezek felosztása, összefüggésük megállapítása, melyben Baconra támaszkodik. Ez eljárás értékére nézve a legtalálóbbról Comte kritikája, aki azt mondja: <sup>1</sup> «Manapság meg vagyunk róla győződve, hogy minden olyan enciklopédikus felosztás, mely mint Baconé és D'Alemberté, az emberi szellem különböző tehetségeinek bizonyos megkülönböztetésén alapul, már ezáltal teljesen hibás, még akkor is, ha e megkülönböztetés valóságot fejez ki és nem csupán logikai finomkodás, mint gyakran történik, — mert értelmünk a cselekvés minden alkalmával egyszerre használja valamennyi főbb képességét.»

A második rész, mely a francia kulturtörténet vázlatát, némi aránytalansága mellett is kiváló munka. Ily kevés szóval alig lehetne többet mondani.

Ha D'Alembert filozófiai nézeteit röviden össze akarjuk foglalni, akkor nemcsak a Bevezetésre kell figyelemmel lennünk, hanem a később írt *Éléments de la philosophie* s a hozzá készített

<sup>1</sup> Cours de philosophie positive, II. leçon.

*Felvilágosítások (Éclaircissements)* c. művekre is ki kell figyelmünket terjeszteni. Ezekben világossá lesz előttünk, hogy annak a tudománynak megalkotásáért küzdött, melynek már Fontenelle igen találó nevet adott, mikor *kísérleti filozófiának (philosophie expérimentale)* nevezte. D'Alembert is ennek a híve volt s a filozófiában a tapasztalat jogát hangsúlyozta. Míg Voltaire a newtoni tanok tartalmát, addig ő ezek módszerét tette népszerűvé. Lockéhez és Newtonhoz való viszonyát is a tapasztalat fogalmánál láthatjuk meg. Nála ez kettős jellegű: mint egyszerű megfigyelés egészen passzív, mert csupán felveszi a külső világból eredő hatásokat, viszont, mint tudományos tapasztalat már bizonyos tevékenységet, kezdeményezést is mutat, mert az elme már kész problémákkal közeledik a tárgyhoz. A tudomány geneziséét a konkrétól az elvont felé haladásban látja. Az érzéki tény az elvonás útján meghatározássá, majd ez ismét axiómává lesz. Így meg lehet keresni a végső, nem bizonyítható alapfogalmakat. Azonban «a filozófia nem arra való — úgymond — hogy a lét és a szubstancia általános tulajdonságaiban, absztrakt fogalmak haszontalan problémáiban és örökös osztályozásokban vesszen el, mert vagy a tények, vagy az agyrécek tudománya.»

Azért nem lehet őt a szenzualisták közé sorolni, mert hisz a tiszta intellektuális fogalmakban; ilyenek a matematikai fogalmak, mert csak az van bennük, amit magunk tettünk beléjük. Csak így lehetséges éles határvonalat húznia a nyilvánvalóság, a bizonyosság és a valószínűség között.

Az *Elemek* minden ú. n. metafizikai alkatrészt kiküszöbölésére törekednek, de már a hozzá később írt *Felvilágosítások* hajlanak a kanti értelemben vett idealizmus felé. «A metafizika valamennyi emberi ismeret között a legmegnyugtatóbb vagy a leghasznátalanabb, aszerint, hogy milyen szempontból nézzük. A legmegnyugtatóbb, ameddig azokkal a dolgokkal foglalkozik, melyek láthatárát meg nem haladják, ameddig ezeket élesen és világosan elemzi és ha taglalásukban nem ragadtatja túl magát azokon, amit rajtuk világosan megismerhet. A leghasznátalanabb, ha vakmerően és tudatlanul olyan területre téved, mely tekintete elől el van zárva s ha itt az Isten tulajdonságairól, a lélek természetéről, a szabadságról s más efféle kérdésekről vitatkozik, amilyenekben telt el az egész régi filozófia ideje s amikben a modern filozófia sem remélhet nagyobb szerencsét . . . Amit e ködös elmélkedések helyébe kell tennünk, az olyan metafizika, mely jobban a mi számunkra készült s a földdel közelebbi és közvetlenebb viszonyban van; olyan metafizika, melynek alkalmazásai elnyúlnak a természettudományokba, de kivált a geometria és a matematika egyéb ágaiba. Mert szoros értelemben véve nincs olyan tudomány, melynek metafizikája ne volna, ha ezen az általános elveket értjük, melyeken egy elmélet felépül és amelyek épp úgy minden különös igazság magvai.» Az így értelmezett metafizika igazi rendszerező szellemmé válik, mely éltető, eleven erőként hat s nincs szűk korlátok közé zárva.

Ez a filozófia a lélek kísérleti fizikája akar lenni. Kár, hogy D'Alembert-t epikureista éles-



felfogása megakadályozta gondolatai teljes kifejtésében. Ha ezt megteszi, talán közelebb jut a kriticismus lelkéhez, mint így némely nyilatkozata sejteti. Mert az, hogy a tért és az időt nem tartja reális valóságoknak s hogy a jelenségek mögötti magánvalót nem tagadja, keveset mond. Az utóbbi különben sem ellenkezik a század filozófiájával, mert ennek problémája nem a dolgok létele, hanem a megismerhetőségük.

Mindenben olyan volt ő, amilyenek Diderot mondja a stílusát: választékos, szellemes, tréfás, ironikus és merész, de még a költészetet is matematikának nézte.

## KANT.

Születésének kétszázados fordulójára. 1924.

Április 22-én volt kétszáz esztendeje, hogy Königsbergben megpillantotta a napvilágot az a férfiú, akinek neve számunkra egyjelentésűvé vált a modern filozófiával. S nem véletlen, hogy ez így van. A nagy emberek ugyanis olyan akkumulátorok, akikben egész korok lelki energiái halmozódnak fel. Bennük és általuk válik teljessé sok egyszerű ember élete s ezért halhatatlan a nagy ember mindaddig, míg van, akinek a lelkét tettei és szavai meg tudják indítani. Így válik belőle olyan energiaforrás, amelyből nemzedékek merítenek anélkül, hogy bőségében megfogyatkoznék.

Ez a modern gondolkodás helyzete Kanttal szemben. Minden út rajta visz keresztül: lehetünk mellette vagy ellene, de problémáinkat nem oldhatjuk meg nélküle. Ebben a magányos életet élő königsbergi remetében csodálatos módon sűrűsödött össze az újkori ember lelkének minden problémája. Talán éppen azért, mert nem volt a tett embere, akinek a cselekvés kényszerűsége mindig egyoldalúságot és korlátozást parancsol. Tisztán és kizárólag csak a gondolkodásnak élt s theoretikus lény a legérzékenyebb mohósággal fogott fel minden gondolatot, minden benyomást, hogy aztán bámulatos konstruktív erővel meg-

építse belőlük a maga világképének magasban ívelődő templomát.

Rendkívüli hatásának legnagyobb titka, hogy benne azt az embert érezzük, akik valamennyien szeretnénk lenni: igazi *önmaga formálta személyiség*, aki élete folyásának és filozófiai rendszerének egyaránt szuverén ura, alkotója. Az öntudatos gondolat ereje soha nem hatott senkiben sem teljesebben. Ezt a tulajdonságot tisztelték benne már polgártársai, mikor gondos öltözetben, aranygombos sétapálcáját kezében tartva ott sétált köztük városuk utcáin. Egész lényén a rend és a gondolat uralmát érezték. Alacsony, beesett mellű, hajlott hátú, szűk vállú és vékony csontú ember volt, de feltűnő volt rajta ívelt koponyája és gyermekiesen derült, mély, tiszta kék szeme. Mintha e törékeny test össze akart volna rokadni szellemének súlya alatt... Sokszor volt beteg s nyolcvan évre terjedő hosszú életét csak hihetetlenül pontos és mértékletes életmódjának köszönhetette. «Szívesen meghalok — szokta volt tréfásan mondani — de nem orvosságtól.» S büszke volt rá, hogy nemcsak tudását, de hosszú életét is önmaga szerezte meg magának. Mi pedig ezen a tudaton át egész filozófiája leglelkét pillanthatjuk meg.

*Gondolkodásának egyetlen témája a rend*, amelyet igazi porosz energiával és fanatizmussal nyomozott végig a természet és az emberi élet egész területén. A rend az ő szemében több volt mint puszta szó, óhajtott cél vagy üres fogalom. Neki ez volt maga a valóság, amelyben csodálatos egységbe fonódott össze a szabadság és a szükségszerűség. Mert minden valóság csak az



által lesz, hogy az emberi tudatban megalkotja a szellem, mely a maga örökké azonos formáiba belekényszeríti a tudattalan lét zűrés és formátlan anyagát. Minden tudat a teremtés színhelye s az ember e földön nem tétlen szemlélődő, de fáradhatatlan alkotó, akit csodálatos magasságokba emel éppen az öntudatos észnek a fensége és a nagyszerűsége. Ahogy a szellem rendet teremt a világban, mikor ennek anyagát átjárja és a maga formáiban megismerhető tárgyakká alakítja, úgy vágyott Kant is áthatni és elrendezni a korabeli gondolkodásnak egymással ellentétes törekvéseit. Kijelölte az utat, amelyen járni óhajtott, elindult rajta és nem volt ami ezt a «mindent összezúzó» filozófust megállíthatta volna útjában.

Minden filozófia a tapasztalatnak egy magyarázata s arról szól, hogy az ember milyen viszonyban van a dolgokkal. Kant minden megelőző filozófiát elvetett, mert ezt a viszonyt egyik sem tudta kielégítő módon megoldani. Akár azt állítom, hogy az ész a megismerés alkalmából mintegy kilép önmagából és belehelyezkedik a dolgokba, akár azt, hogy valami csodálatos módon a dolgok nyomulnak bele az észbe, olyasvalamit mondtam, amit igen nehéz elfogadni. Pedig a régi filozófia ilyesféle hitben volt. Kantnak képtelenség a szellemnek ez a tétlen odaadása, mikor önmagában mindig ennek az észnek diadalmas aktivitását érezte. Megfordítja tehát a problémát: nem az ész alkalmazkodik a dolgokhoz, hanem a dolgok alkalmazkodnak az észhez és csak így juthat be a tudatba a róluk való ismeret. A világ észszerűsége és törvényszerűsége a szellem arculata,

visszatükröződése a dolgokon. Kant is azt tanítja, amit Platon, hogy mi csak tükörben látjuk a dolgokat ; csak hogy míg a hellén bölcsek csupán a dolgok homályos árnyképeit szemléli, addig a germán filozófus a tudat ragyogó tükreben a tükröt tartó ész vonásaira ismer. Idealizmust tanít az egyik is meg a másik is. De a két idealizmus között az a különbség, ami a görög szellem és a modern szellem között. Kant is megkülönbözteti a két világot : a *phænomenont* és *noumenot*. Szerinte is «tüneményeket» tapasztalunk, csak hogy míg Platon a tüneményekben csupán a negativumot, az ideákkal szemben való fogatkozást veszi észre, addig Kant meglátja bennük a pozitivumot, hiszen a szellem tüneményei, mely önmagát mutatja meg nekünk rajtuk keresztül. A platoni ideák világa közömbös passzivitás, a kanti formáló szellem örök és fáradhatatlan aktivitás. Ime, ezért az aktivitásért lett Kant az újkori gondolkodásnak fejedelmévé. Egy készülő, fejlődő, alakuló világ intuíciójából pattant ki ez a gondolat. Egy önmagában megálló világ látványából, amilyen a newtoni mechanikus világkép, amelyben az embernek az a kötelessége, hogy a benne tudatosuló szellem formáló erejével alakítsa ki a valóságot. Kantban érte el a fölvilágosodás mozgalma, minden modern eszme atyja, a maga nagykorúságát. Előtte az ész olyasvalaminek tekintették, amely sajátos módon revelálni tudja nekünk azokat a lényegeket, amelyek rajta kívül vannak. Adatai kétséggel voltak illethetők, mert nem volt kritériumuk. Kant ezt a naiv racionalizmust megdöntötte, de adott helyette egy másikat, mikor az ész törvény-

hozóvá tette, amely a világ egyetemes és szükséges formáit adja s éppen ezekben rejlik a tudományos bizonyosság lehetősége. A régi ábrándos, többé-kevésbbé költői metafizikából ismeretkritikát csinált s ezzel tudományt alkotott ebből a naiv képzelgésből. S ez az eredmény épp oly jelentős lépése az emberi szellemnek, mint mikor az alchimiából kémiát és az asztrológiából asztronómiát formált. Kantnak köszönjük, hogy a filozófia az újkorban önmagára talált és vállalkozhatott fenséges feladatára : emberi életformálásra és messze célok kitűzésére, mert egy a maga erejében bízó kornak lelke élt benne. Azé a koré, mely hitte, hogy a világot az Ész a maga képére és hasonlatosságára fogja formálhatni.

Ezért alig van szellemi életünknek olyan területe, amelyen ne éreznők állandóan Kant termékenyítő gondolatainak hatását. Ha a tudós számot akar magának adni munkája értelméről, Kant kritikáinak szelleme él benne tovább s ha azt hirdetjük, hogy a jó cselekedetnek önmagában kell megtalálnia a jutalmát és önmagunkért, nem pedig egy más világon elnyerendő jutalom vagy büntetés kedvéért kell erényeseknek lennünk, Kant etikája szólal meg ajkunkon. Ha csodálattal eltelve állunk meg az ész teremtménye munkája előtt és ha reméljük, hogy az emberi élet egykor teljesen az öntudatos akarat irányítása alá kerül s felszabadulunk az ösztönös lét rabságából, akkor is Kant reménységéből táplálkozunk. Ha azt hirdetjük, hogy e világban nem a gyönyör, nem a boldogság vagy más kellemes állapot hajszolása az emberi élet feladata, hanem hogy teljesítsük a kötelességünket még akkor is,



ha talán belépusztulunk, Kant tanítványai vagyunk. S ha lelkünk eltelik az ember személyes értékének méltóságával és fenségével, ha azt követeljük, hogy egy ember se használhassa embertársát eszközül, hanem boruljon le előtte és tisztelje benne az Isten képmását, akkor is Kant gondolatának vagyunk szócsövei. A modern demokráciák, melyek az embernek eszméje szerint való egyenlősége hitéből születtek meg, alapvető ideájuk bölcséleti igazolását Kant filozófiájában találják meg. Ha bizalmatlanok vagyunk minden oly tanítás iránt, amely a tapasztalat körét meghaladó tudást kínál számunkra, akarva akaratlan Kant szelleme kísért bennünk.

De ki tudná elmondani, mi mindent köszönhetünk ennek a nagy és hatalmas értelemnek, akinél senki se győzött meg bennünket jobban arról, hogy be kell érünk az elérhetővel és hasztalanul kalandozik képzeletünk túl a mi világunk határain. Hogy embernek lenni annyit jelent, mint bölcsen lemondani, de azért úgy, hogy ez a lemondás mégsem fájdalmas, sőt inkább felerősítő hatású ránk, erre is Kant tanított meg bennünket. A königsbergi bölcs éppen azért nagy, mert eszméi annyira átjárják egész életünket és tudományunkat, hogy szinte bennük élünk és mozgunk. Ha egy kicsit mélyebben belepillantunk mai kulturánk éltető eszméibe, mindenfelől az ő arcvonásai világosodnak meg előttünk. Hogy tudománnyá tette az ismeretelméletet, az talán csak a filozófusok kicsiny körét érdekli, de amit gondolataival az erkölcsi, az állami élet terén alkotott, az mindnyájunk létének eleve-nébe vág. Nem volt utópiák kergetője, de meg

volt róla győződve, hogy az emberi társadalom életét meg kell menteni a véletlen rázkódtatásoktól és hitte, hogy az emberiség egykor valami racionális idea szerint szervezkedhet és ismét aranykort varázsolhat e földre. A Népszövetség eszméjének igazában véve ő az előfutárja.

Elámulva kell megállanunk e roppant eleven erő láttára, amelyhez hasonló csak igen kevés gondolkodónak jutott eddig osztályrészül. Pedig Kant sohasem hatott külsőségekkel, csupán az eszmei tartalom mélységével. Hiszen nála nehézkesebb író alig írt valaha. Művei külső formában a skolasztika legrosszabb idejére emlékeztetnek: periodusai terjengősek és tele vannak megszakításokkal. A gondolat logikus szálának nyomozásával van elfoglalva és nem törődik a kifejezés szépségével. Főművei mindennek mondhatók, csak «népszerű» olvasmányoknak nem. S mégis aki áttöri magát e hétpecséttel lezárt könyveken, valami olyan csodálatos érzése van, mint aki a város füstös és piszkos levegőjéből a havasok tiszta légkörébe emelkedett fel. S ezen a magaslaton, ahol már élesebbek a körvonalak, egyúttal észrevehetőek Kant rendszerének azok a vonásai is, amelyeket összekúszált vagy elhalványított a lefolyt idők sora.

Ma már elhalványodott Kant törhetetlen racionálizmusa és benne nem látunk egyebet, mint múlt idők magabízó örökségét. Az embert nem látjuk annyira a világ urának, mint Kant tanítása mutatja. Fáradtabbak, csendesebbek és szerényebbek lettünk, akik túlnagynak érezzük azt a terhet, amely vállainkra nehezedik. Kant mintegy a magasban élt: jobban látta az emberiséget a

maga egészében és egyetemességében, mint az egyes embereket sajátos individuálitásukban. Mi sokkal közelebb vagyunk egymáshoz és éppen a közelség miatt csak az egyszeri, az apró jellemző vonásokat figyeljük meg. Ezért üres nekünk a kanti formalista erkölctan, mely az erkölcsiségnek csak egyetemes és változatlan mozzanataira függeszti tekintetét. Mi a magunk életét kívánjuk élni, nem pedig valami ideális emberét, akinek hazája valahol a föld felett épült Felhőkakukvárbán található. Elképzelhetetlen, hogy a mai időben olyan hatással legyen a kanti ethika életformáló ereje, mint volt Schillerre, aki Kant alkotása és Kleistre, akinek élete a vele való küzdelemben ment tönkre. Mi a kötelesség forrását nem az egyetemes erkölcsi világrendben keressük, hanem abban a tapasztalatban, hogy az erkölcsi élet küzdelem: a szubjektív kívánságnak és az objektív értéknek a küzdelme. Kant idegenkedett minden transzcendenciától, ezért tekintete megmaradt az alanyiség körében. Mi újra szeretünk transzcendens valóságokról beszélni. Jobban hajlunk a titokzatosra és nem idegenkedünk úgy a misztikától. Hisszük, hogy a világ valóban olyan, amilyennek mi megismerjük és ezért a «magában való» botránkozás köve a mi számunkra...

De mi ez mind ahhoz a fényhez képest, amely e ragyogó fároszból még mindig ömlik felénk? Halvány foltok a nap felszínén. Hangulatok, amik jönnek és elmúlnak. Miattuk elfordultunk a fénytől, de sokáig nem bírjuk ki a sötétet. S akkor be kell vallanunk, hogy Kant ma sincs még se megcáfolva, se túlhaladva.



## BOUTROUX.

1914 május 16-án a berlini egyetem aulájában fényes ünnepség folyt le. A diplomácia, a tudós testületek és nagy közönség feszült figyelemmel hallgatta meg Émile Boutroux előadását a német és a francia szellemről. A kiváló professzor, egykor maga is a heidelbergi egyetem hallgatója, megkapó szavakkal mutatott rá a metafizika magaslatáról, hogy az emberi kultúra érdekében szükség van e két ellentétes szellem harmónikus együttműködésére. A szavak és a nyomukban járó taps elhangzottak s utánuk alig pár hónap múlva az ágyúk dörgése és a gépfegyverek kattogása nála messzehallhatóbban hirdette tétele igazságát. Megérti-e valaha egymást e két ellentétes szellem? Ha azokra a franciákra gondolunk, akik a német genius ihlete nélkül sohasem találták volna meg önmagukat, a kérdésre igennel kell válaszolnunk. Jussón csak eszünkbe Renan, Quinet, Cousin . . .

Most a megértést hirdető Boutroux halálának híre ért hozzánk. Ez az emberi alkalom késztet rá, hogy keressük e lezárult élet értelmét abban a műben, melyet megalkotnia sikerült.

### I.

Minden filozófusnál azt látjuk, hogy a problémák sokasága fölött *egy* messze kimagaslóan

uralkodik gondolatain. Ez a nagy kérdés mintegy lenyüggözi, megragadja, döbbenetbe ejti őt s egész szellemi életének és rendszerének gerincévé válik. A filozófus, kinek elméje mindig az egészet akarja átölelni, minden más kérdést ennek a központi problémának a sugarában lát; a többiek körülötte helyezkednek el, mint bolygók a Nap körül. A rendszer minden gondolata erre felé mutat s összefüggésük aligha lenne önmagukból megérthető e középponti résznek legalább homályos sejtése híján. Szerencsés gondolkodó tehát az, akinek alapvető kérdése olyan természetű, hogy sok más kérdésre képes sugarát éles világossággal rávetni, mert — ha lesznek megoldásai — az ilyennek a rendszere a legmegnyugtatóbbak és legnagyobb hatásúak közé fog tartozni. Ha pedig nem sikerül a központi probléma meglátása, a gondolat iránytalanul bolyong kérdésről-kérdésre s a filozófus a skepsis lejtőjén marad. S hasztalan, hogy minden lejtő egy tetőre mutat, ahonnan messze kilátás kínálkozik a fárasztó kapaszkodás után: a skeptikus csak a fáradságot érzi, a csúcsig nem ér föl pillantása.

Boutrouxnak is van egy alapproblémája, amely egész filozófiájának mozgató lelke. A szabadság kérdése ez; azé az erkölcsi szabadságé, mely a kötelesség eszméjét szüli s amely öntudatunk segítségével önmagunkban tárul elébünk. Személyes valónk hatalmas élményében ütődik elménkbe és válik tudatossá bennünk ez az igazi ἀρχῆτων ὄντων. Miért van valami? Kell-e a létezőknek szükségszerűen lenniök, úgy, hogy az ok és okozat láncán egy dolog létezése létrehozza mind a többi dolgokat? Ha már maga a lét nagy kér-

dés, hiszen D'Alembert szavai szerint a legmegfoghatatlanabb, hogy valami egyáltalában *van*, — még nagyobb rejtély az egyéniség, a személyes lét. Még amazt az okság törvénye többé-kevésbé kielégítő módon megmagyarázza, ha a sor első tagjában mint létező mozzanatban megnyugodtam, emezt mindig többnek érzem, részben egészen újnak találok, mert előzőjére, mint egyenértékű okra az előzményekben seholsem akadhatok. Ebből az *ember* lényét öntudatosító élményből fakad Boutroux filozófiája. Megmaradt így a francia gondolkodás sajátos forrásánál, melyről éppen ő fejtegette meggyőző módon, hogy nem a világ, nem az *Idee des Ganzen* koncepciójából, hanem az ember mivoltának, az *humanité*-nek elgondolásából táplálkozik. Nem a roppant mindenséget látta meg elsősorban, hogy aztán az analízis folyamán a végtelen világegyetem egy kicsinyke sarkában észrevegye a parányi embert, hanem az emberben annak a hatalmas láncnak egyetlen szemét ismerte fel, mely a nem-lét mélységeiből a lét örök teljességének magasságába nyúlik. Ennek az intuíciónak megfelelően gondolkodása egy nagy szintétikus sor megalkotására törekszik, mely alapfelfogásának etikai jellegénél fogva egyúttal hierarchikus értéksor is.

De bármily világosan lássa a filozófus a maga problémáját, annak a kifejezése, a forma, amelynek fogalmi köntösében azt a világ elé tárja, már nem a problémához, hanem a korhoz és a hagyományokhoz mért szokott lenni. Így kapcsolódik a filozófiában a kérdések időtlensége a megoldások időbeliségével s a rendszerek inadæquatsága így válik új rendszerek szülőjévé. Az ízig-vérig



metafizikus hajlandóságú Boutroux is a hagyományos fogalmak közt keresi a kifejezést önmagának és alighanem leibnizi nyomokon a kontingencia skolasztikus fogalmába öltözteti problémáját s vele fejezi ki a szabadság valóságát. Aquinoi Tamás szerint kontingens minden olyan létező, mely épp úgy létezhet, mint ahogyan nem létezhet. A létezés esetlegessége, a «véletlen» tényvaló szembeállítása a fogalom követelte szükségessel és törvényszerűvel, így hát régi ismerőse a filozófiának. Ebből Boutroux a szabadság szívé dobogását érezte ki.

A kérdés már az ókorban fölmerült. A fogalmi világ és a valóság kettőssége a görög filozófia sok elmélkedését mozgatta s miatta hasította szét a létet a felsőég csillagvilágára, hol a fogalom és a szigorú törvényszerűség uralkodik, meg a sublunáris világra, melyben a véletlen és a rendetlenség kormányozzák az eseményeket. E két világ képzete termékeny talajra talált a keresztény gondolkodásban is az aristotelesi és neo-platonikus tanokkal együtt s majd földi világunk tökéletlensége, majd a szellemnek, e tiszta ideának, léleknek, az anyag és az érzékiség által való megrontása nyertek általa magyarázatot. Egyben a kontingencia fogalma jelentős teret nyert az isten képzetének kialakulásában, mert a lét esetlegessége az isteni akarat és beavatkozás bizonyítéka lett. Vele a teremtés igazolódott, amelyet semmiféle törvények eleve meg nem köthettek. Isten teremtető akarata volt a lét forrása még a racionalista Descartesnál is.

Az egységes és egyetlen világegyetem gondolatának kellett megszületnie az újkor hajnalán,

hogy a kontingenciát tagadó racionális tudomány teljes erejével felléphessen. A matematikai fizikára támaszkodó világnézet nem kedvezett e régi fogalomnak, de az angoloknál hamarosan fölüti fejét a kétség, majd Leibniz is megteszi híres megkülönböztetését a *vérité de raison* és a *vérité de fait* között. A kontingencia ettől kezdve az irracionális kérdésévé alakult át s azt az elemét jelentette a valóságnak, mely mint a változás mozgatója kisiklott a racionális tudomány törvényeinek magyarázata alól. Az újkor nagy racionális rendszerei mind ezen a megfejthetetlen problémán buknak meg. Hegel a dialektikus módszerben az ellentét irracionálisát a szintézis racionalitásában fel akarja oldani, de természetesen hasztalanul kísérli meg a létvaló dedukcióba foglalását.

A tudománnyal sem sikerült sokkal jobban a dolog. A modern tudomány az identitás elvére épült s az ok és okozat egyenlőségét vallja. Vajjon csakugyan ennek megfelelően viselkedik-e a valóság, amint a tapasztalatban megjelenik? Ha nem, akkor a lét értelme nem a megkötöttség, a determinizmus, hanem a szabadság s a természeti törvényeknek nincs korlátlan érvényük, mert nem fejezik ki adæquat módon a valóságot.

Ezt a gondolatot ragadja meg Boutroux a maga alapmeggyőződésének kifejtésére. Innen akar bennünket feléje vezetni. A valóságnak fogalmak léphetnek-e helyébe? A természettörvényekben látja ma a szabadság legnagyobb ellenségeit, — velük veszi hát föl a harcot. Ellenük küzd abban a két kicsiny terjedelmű könyvében,

melyek egész filozófiájának kulcsát külön-külön is magukban foglalják. Az egyikben, mely doktori tézise volt 1874-ben — *De la contingence des lois de la nature* — a lét emelkedő és összetettebbé váló formáin mutatja be a kontingenciát, a másikon pedig a Sorbonne-on tartott előadások alakjában — *De l'idée de loi naturelle* — két évtizeddel később újra fölveszi e témát és e gondolat jogosultságát a tudományok törvényeinek elemzésén tárja elénk.

Meglepődve áll meg az előtt a jelentős különbség előtt, melyet a tudomány világa és a való világ között lát. Ha a tudomány elismeri is Hamlet szavaival szólva, hogy

There are more things in heaven and earth, Horatio,  
Than are dreamt of in your philosophy,

alapjában véve még se hisz az egészen újban, a soha nem látottban, mert mindezt a már ismert régire vezeti vissza, vele magyarázza. Az egyest az általánosban kutatja föl vagy tagadja a létezését. Az attitude, amelyet a dolgokkal szemben használ, teljesen külsőleges; kívülről igyekszik befelé hatolni s ezen az úton problémákat elismer, de misztériumokat nem. A változót a változatlanban keresi s ha a tudós világa egyszer csak ugyan megvalósulna, ez maga lenne a Lét a nem-lét nélkül, mint ahogyan Parmenides elképzelte. A tudomány úgy magyarázza a dolgokat, hogy megsemmisíti őket, mást tesz a helyükbe, mint ahogyan a determinista pszichológus a megköötöttséggel, képzeteim mechanikus oksági rendjével magyarázza az öntudatomban élő sza-



badzságot. A tudomány úgy tesz, mint Voltaire tréfás filozófusa, aki azt mondja a Létnek, melynek magyarázatát kellene adnia :

Pardonnez-moi . . .

Mais je pense, entre nous, que vous n' existez pas.

Hogyan eshetne hát egybe az a lét, melyet közvetlen adottság alakjában kap a tudomány, azzal, amelyet önmagának megalkot? Az egyik *van*, míg a másik nem tud annyira eljutni, hogy legyen. A teknősbékát csak a való világban éri utól Achilles, a tudományban nem, — jegyzi meg maliciózan Boutroux.

Honnan van ez a nagy különbség? Onnan, hogy a tudomány bizonyos előzetes feltevésekkel, a priori elemekkel van telítve. Nem is akarja a tiszta valóságot adni, hanem bizonyos kérdés rejlik benne, amelyet az ember vet föl a természettel szemben. Azt jelenti : megfejtethető-e minden tünemény, amelyből a természet össze van téve, a szükségszerűséget kifejező törvények segítségével? S erre a kérdésre már eleve igennel válaszol. Ám az elfogulatlanabb vizsgálódás azt mutatja, hogy a lét körében nincsen olyan abszolút szükségesség, mely kizárna minden új alakulást a szintetikus sokszerűségből.

Mit jelent ugyanis a szükségszerűség? Erre legvilágosabban a szillogizmusban élénk táruló kapcsolat adhat felvilágosítást. A szillogizmus egészben véve egy analitikus viszony kimutatása, mely a nem és a faj, az egész és a rész között áll fenn. Tehát ott van szükségesség, ahol analitikus viszony konstátálható, ahol az egyik tétel vagy fogalom már magában foglalja a következőt. Ilyenformán

az egyetlen önmagától szükséges tétel csak az  $A = A$ , vagy ha az  $A$  az  $a, b, c, d$  tagokból állna az  $A = a + b + c + d$  volna. S a tudomány haladása az lenne, hogy mind teljesebben meghatározná a nemekben rejlő fajokat. Ebben rejlik a tudomány atomizmusának a magyarázata ; szerinte ugyanis nincs olyan egész, amely ne részekből volna összetéve.

Az analitikus viszony, mely Boutroux felfogása szerint egyedül lehet a szükségszerűség jele, az egésztől halad a részek, az egységtől a sokaság felé. De ez nem lehet a valóság megismerésének módja, mert ott megfordított úton kell járnunk : az adott részekből kell összeállítanunk az ismeretlen egészet. Itt csak a szintézis vezethet eredményre. A tapasztalat ugyanis állandó kapcsolatokat közölhet velünk, de szükségeseket nem.

A valóság vizsgálatakor azt látjuk, hogy az egyszerű, puszta fogalmi lét-ből a priori meg nem fejthető a létformák egész gazdagsága. Sőt az *esse* maga a *posse*-ből hajt ki, így már magában a létezésében sincs meg a szükségszerűség, hanem kontingens. Ugyanis nem a lehetőség tartalmazza a léte, hanem a létben van benne amaz és még valami : az aktus, a realizáció. De ez az aktus nem a változás, mely a lehetőségben történik akkor, mikor tárgyat alkot, nem a lehetőség átalakulása létesítő okká (*cause génératrice*), hanem egyszerűen a ténynek, a sokszerűnek megjelenése a tapasztalat mezején. Ez tehát még mindig csak a tapasztalhatóságot jelenti és semmi többet. Nincs benne semmi szükségszerű, a priori megismerés, mert a *posse*-nak *esse*-be való átmenetét semmi más meg nem mutathatja, csak a rá-

mutató tapasztalat. Semmi sem jogosít föl bennünket arra, hogy minden possibilitas alapján véve örökké aktuális és hogy a jelen a múltból alakult s a jövővel terhes ; meg hogy a jövő távol minden esetlegestől már megvan a tökéletes értelem tudatában s hogy a lehetőség és a létezés megkülönböztetése csupán illúzió, melyet az idő közbeékelése kelt köztünk és a magánvalók között. Aki ezt hiszi, az érthetetlen és bizonyíthatatlan elméletet vall — tartja Boutroux. E differenciának preexistensnek kell lennie s így az aktuálisan adott lét nem szükséges következménye a lehetőknek : kontingens forma van benne. Sohse tudjuk pontosan, hol kezdődik egy tűnemény és hol végződik igazában.

Az a homogén kvantitás, melyet a természet dolgain a törvények észrevesznek, csak az ideális felület lehet, mert a megfigyelés a tulajdonságok folytonos gazdagodásáról beszél s változatosságot, egyéniséget, életet mutat ott, ahol a látszat egyforma és el nem különült tömegeket ad. Nincs tiszta kvantitás kvalitás nélkül, ha valamely dologról van szó ; sőt éppen maga ez a kvalitás, a lét fizikai vagy morális módja, a dolog. A kvalitás igen könnyen fölfogható a kvantitás szubstanciája gyanánt, míg megfordítva érthetetlen volna. A mennyiség ugyanis csak határ lehet, metszési pont s a valóságban minden határ föltételez valami háttárolt dolgot. Az okság törvénye az ok és a hatás mennyiségi egyenlőségét tanítja, de a kvalitással szemben teljesen tehetetlen, ezért fel kell tennünk, hogy a konkrét és reális világban a kauzalitás elve nem alkalmazható szigorúan. Az ok sohse tartalmazhatja az okozat-



nak azt az új elemét, melyben ez különbözik attól, — pedig ez a kauzalitás elvének nélkülözhetetlen feltétele. Így az okság törvénye absztrakt és abszolút formájában jogosan lehet a tudomány praktikus maximája, melynek tárgya a végtelen szövetének szálait egyenkint pontosan követni; de csak tökéletlen és relatív igazságnak tűnik fel, ha azt az egyetemes szövődményt akarjuk elképzelni, mely az életet és a valóságos létezést alkotja, ahol változás és permanencia kölcsönösen áthatja egymást. A világ ekkor gyökeres indeterminációt mutat. Nincs ekvivalencia, azaz a tiszta és teljes kauzalitás viszonya, egy ember és az őt létrehozó elemek közt, a kifejlődött és a kialakulóban lévő lény között.

Fölveti még Boutroux azt a kérdést is : hogyan jutnak a fogalmak a dolgokhoz? S kontingens módot lát abban, ahogy a lét magára veszi a logikai formát. A logikus rend sem elemi formájában van adva. A dolgokban tűnik föl előttünk, amelyek megszámlálhatók és megmérhetők, ama kiterjedt és mozgó lényekben, melyeket összefoglalva anyagnak nevezünk. Majd innen tovább haladva mindig újabb és újabb kontingenciára akadunk : egy hierarchikus rend tárul elénk a valóság világában, ahol az alsóbb formára épül a felsőbb, de ez abból analitikus módon le nem vezethető. Csupa szintézisek, folytonos új alakulatok közt haladunk előre. Az anyag nem magyarázza meg a testeket. az élettelen testektől nincs átmenet az élő lényekhez s végül a tudat világa — amint az az emberben megismerhető — megint egészen új és az alsóbb élőlényekből megérthetetlen valami. Ezen a csodálatos sorozaton a kontin-

gencia folytonos gyarapodása észlelhető. Míg a legalsó fokon szinte a szükségesség leheletét érezzük, a részt teljesen elnyelő egész végzetszerű erejét látjuk, a tudat világa szinte maga a teljes szabadság. Már az élet nem aggregatum; olyan részekből áll, melyek maguk is egészek.

Du nennst dich einen Teil, und stehst doch ganz vor mir!

Az anorganikus világban nincs egyéniség, nincs individualizáció. Az atom, — ha ugyan van — nem egyén, mert homogen. De az individuumot, az egyént is túlszárnyalja a perszonalitás, a személyiség. Enélkül nincs lelki élet, hiszen ez már a legprimitívebb érzetnek is föltétele. A tudat sem vezethető tehát vissza a tisztán organikus életre. Hiszen a tudat maga oly adottság, melyet csak elhomályosítunk, ha magyarázzuk és megsemmisítünk, ha elemezzük. Elemei helyett csak anyagát vagy művét tartjuk a kezünk között. A tudatos ember több mint élőlény. Amennyiben személy és személyiségét kifejlesztheti, oly tökéletességet mondhat a magáénak, amelyre más egyéni organizmusok nem emelkedhetnek föl. A logikával ez a tökéletesség meg nem fejthető. Az ember a törvény fölé kerekedhet, ura lehet neki és nem szolgája. S amint a törvényt eszközzé formálja, megjelenhet képzeletében az az állapot, amikor ő és a törvény a lét egész ideje alatt azonosak lehetnek.

Itt látszik meg tisztán, mennyire kizárólag az erkölcsi kérdések mozgatják Boutroux filozófiáját. Íme, mily boldogító perspektíva tárul elénk a kontingencia filozófiája által.

Kontingenciát mutat tehát a puszta tény, mely

izoláltan megmagyarázatlan marad s — úgy látszik — egyformán létezhet is, meg nem is. Mit jelent ez a kontingencia? Ha a kauzalitás külső kapcsolatával közeledünk feléje, végső fokon, mint adottság, a véletlen eszméjét ébreszti föl. De ha a reflektáló ész megpróbálja belülről tekinteni a kérdést: a finalitás útján egészen más eredményre jut, mert a szabadságot látja föltűnni.

Az ember ugyanis megtagadta önmagát, hogy a tudományt megteremthesse. Eleinte önmaga szerint ismerte meg a dolgokat, *ex analogia hominis* — mondotta Bacon. A tudományos szempont az embert számításon kívül hagyja s a dolgokat az egymás közt való viszonyukban nézi, *ex analogia universi*. De ez az objektív szempont megoldhatatlan problémákat vet föl s az emberben fölébred a vágy a régi után. Háttha az a szempont is volt oly jogosult, mint ez?

Und mich ergreift ein längst entwöhntes Sehnen  
Nach jenem stille, rensten Geisterreich!

Mi lenne, ha a természetet újra a magam tudatából kiindulva kérdezném meg? Hiszen, ha a tudomány nem tudja megoldani a kérdést, észszerűnek látszik, hogy egy másik oldalról közelítsük meg s az eszméknek ahhoz a forrásához forduljunk, melyet önmagunkban találunk: az öntudathoz.

S innen tekintve a dolgokat, a létnek csaknem minden mozzanata a teremtés elvére mutat és valami célszerűséget sejtet. «A dolgokat teremtésük sorrendjében megismerni annyi volna, mint megismerni őket Istenben. Mert egy ok sem fogad-



ható el ilyen gyanánt, csakis akkor, ha a részesülés kötelékével hozzá van kötve az első okhoz. Ha az okok sorozatának nincs határa, nincsenek igazi okok: a cselekvés és a szenvedés minden dologban ugyanazon a jogon van meg és egyik sem jobban alapja a létnek, mint a másik. De «eljuthat-e a szellem eddig a végső lényegig»?

A kontingencia elve mindenesetre megkönnyíti számára az utat, mert nem a vak véletlen felé mutat, mikor a szabadságról lebbenti föl a fátylat. S fontos, hogy nem a világon *kívül* nyit a szabadság előtt végtelen teret, ahol nincsenek számára tárgyak, melyekbe belekapaszkodhatnék. «Megrendíti azt a postulatumot, mely felfoghatatlanná teszi a szabadság beleavatkozását a tünemények folyamába, azt a szabályt t. i., mely szerint semmi sem vész el és semmi sem keletkezik. Megmutatja, hogy ez a postulatum, ha abszolút módon vétetik, tisztán elvont tudományt hozhat létre. Feltárja magában a világ részleteiben a teremtés és a változás jeleit. A szabadságnak olyatén felfogásához vezet tehát, mely leszállana az érzékfeletti tájakról, hogy elvegyüljön a tünemények között és azokat előre nem látott értelemben kormányozza. Ezen túl a szabadság sorsa nem a költőé, akit Platon virággal koszorúz meg, de számúzi államából».

«Az ember a világhoz való viszonyában nem tétlen szemlélő, aki kénytelen a dolgokat olyanok gyanánt elfogadni, amint azok szükségképpen lefolynak, hanem cselekedhet, a maga bélyegét rányomhatja az anyagra s a természeti törvényeket őket meghaladó művek alkotására felhasználhatja. A dolgoknál fensőbb volta többé nem kép,

nem tudatlanság okozta illúzió, egy magasabb érték meddő tudata, hanem a többi dolgokon való hathatós uralommá fordult át s azzá, hogy azokat többé vagy kevésbé képes a maga eszméi szerint és eszméi segítségével alakítani.»

Boutroux a kontingencia elméletével óhajtja megalapozni az erkölcsi cselekvés lehetőségét és a kötelességet s egyben visszatér Aristoteles koncepciójához : a világ nem kész valami, hanem folytonos készülés, alakulás, melynek mozgás-iránya az örök isteni tökéletesség felé mutat. Ez a dinamizmus vonzza őt Kanthoz is, kinek praktikus filozófiájában szintén ezt érezte. A lét csupa spontaneitás, haladás afelé, amelynek lennie *kell*.

«Amint a lények lépcsőjén fölfelé haladunk, egy olyan elv kifejlődését látjuk, mely bizonyos értelemben hasonlít a szükségességhez : ez bizonyos dolgok iránt való vonzalom. Úgy látszik, hogy a lényeket a szükségesség irányítja. De nem egy már meglévő dolog löki el magától, hanem egy olyan dolog vonzza, amely még nincsen meg s talán nem is lesz meg soha.»

Boutroux elmékedései rendjén «a szükségesség» fogalma, igaz, hogy új értelemben, ismét valóságos értéket nyer, ha a cselekvés szempontjára helyezkedünk. Sőt lehetségessé válik egy abszolút szükséges tárgy lételének elképzelése, föltéve, hogy ugyanakkor elfogadjuk egy abszolút szabadság létezését, mely azt megvalósíthatja. Elhagyva tehát a külsőség szempontját, melyben a dolgok merev és körülhatárolt valóságok gyanánt tűnnek föl, hogy az önmagunk lelke legmélyére jussunk s ha lehetséges, létünket forrásánál ragadjuk meg, azt találjuk, hogy a szabadság végtelen erő. Ezt

az erőt mindannyiszor érezzük, valahányszor igazán cselekszünk. Cselekvéseink nem valósítják, nem is valósíthatják meg, tehát mi magunk nem vagyunk ez az erő. De azért ez megvan, mivel létünk benne gyökerezik.

«Tehát az értelem a maga szükségesség-kategóriájával középütt van a világ és Isten között ; de nekünk egy magasabb tehetségre van szükségünk, hogy az Istenben mást láthassunk, mint ideális lehetőséget, és hogy a szükségesség absztrakt eszméjének igazi tartalmát megadhassuk. E képességet feltaláljuk az észben, vagyis a jó gyakorlati megismerésében. Az erkölcsi élet, ott ahol öntevékenységet fejt ki, mind világosabban úgy tűnik föl előttünk (aszerint, hogy minél jobban igyekszünk azt a maga tisztaságában gyakorolni és amint ez által minél jobban megismerjük a lényegét), mint a szabad lény erőfeszítése, hogy megvalósítson egy olyan célt, mely önmagában abszolút módon megérdemli, hogy megvalósíttassék. De hogyne kellene azt hinni, hogy ez a felsőbb cél, mely erőt és világosságot ad annak, aki keresi, maga is valóság, sőt a legelső valóság!?»

«Ez a lény maga az Isten, kinek teremtmények működését érezzük bensőnk mélyén azon erőfeszítéseink közepette, melyekkel hozzá közelebb akarunk jutni. Ő a tökéletes és szükséges lény.»

«Benne az erő vagy szabadság végtelen ; lételenek ez a forrása, mely eszerint a végzet kényszerűségének nincs alávetve. Az isteni lényeg, mely az erővel mindig egyidejű, az aktuális tökéletesség. Ez szükséges a gyakorlati szükségesség értelmében, azaz feltétlenül megérdemli, hogy megvalósíttassék és csak akkor lehet ő maga, ha



szabadon valósíttatott meg. Egyúttal ugyanakkor változatlan is, mert teljesen megvalósíttatott s a változás ily körülmények közt csak csökkenés lehetne. Végül az az állapot, mely e kiváló és változatlan tevékenységből, a végtelen erő spon-tán művéből származik, a változatlan *boldogság*.»

«Isten a lényeknek és lények létezésének terem-tője. Mi több, az ő műve és szakadatlan gond-viselése adja meg a felsőbb formáknak azt a ké-pességet, hogy az alsóbb formákat eszközül hasz-nálhatják. Egyébként nincs rá semmi ok, hogy valami különös gondviselést méltatlanabbnak ítéljünk hozzá, mint egy sokféle és változó világ-egyetem teremtését.»

«Az isteni szabadság ez elméletében magyará-zatát leli az a kontingencia, melyet a formák hierarchiája és a világ általános törvényei mutat-nak.» «Tehát az egész világ úgy tűnik föl, mintha az isteni lény utánzásának vázlata volna, de persze szimbólikus utánzásának, mert a véges lényege egyebet nem engedhet meg».

Mindezt a tudomány objektív megismerése aligha közli velünk. Vajjon szubjektivizmusról kell-e azért szólnunk? Semmiesetre se. Hiszen itt is *rendről* van szó; az ember belejut így a nagy egész sodrába. Oly rend ez, amely fölülmúlja a tudomány rendjét. Az ember azt a megszabadító törvényt veszi benne magára, melyről Aristoteles azt mondja, hogy ez különbözteti meg a rabszol-gától, aki legtöbb cselekvésében csak önmagáról tud. Szabadok vagyunk s mint ilyenek akarunk cselekedni. Csakhogy a szabadság nem ész nélkül való cselekvés, mert szabadnak hinni magunkat annyit tesz, mint föltenni, hogy az észben cselek-

vésünknek olyan indító okait találhatjuk, amelyek nem pusztán mechanikailag meghatározó fizikai törvények. Nem az egyesnek, hanem az emberiségnek a szempontja ez, mely szerencsésen egészíti ki a maga dinamikus és a lények történetére irányuló szempontjával a sztatikus tudományt. Ez lesz az igazi konkrét módszer, míg a tudomány egyéb útjain az absztrakciók miatt nem lehet a lét magasabb formáit megfejtetni. Az az ész, mely erejét évszázadokon át a dolgokkal való érintkezésből meríti, nem nevezhető szubjektívnek. Benne megvan az objektivitásnak az az egyenértéke, mely az intelligenciák meg egyezésében rejlik. Ha az ember nem idegen a természetben, miért ne lenne valami egyetemes értéke az emberinek?

Ha ezt a tudomány elismeri, akkor — bár formulája szerint : *eadem sunt omnia semper* — kénytelen lesz a valóságra nézve mindig megkérdezni a tapasztalatot s el fogja ismerni, hogy a természet valóságos törvényei lényegükben különböznek azoktól, melyeket a tudomány formuláiban találunk. A tudomány célja exakt, logikailag egymásra visszavezethető viszonyok megkonstruálása, mik az egység, változhatatlanság és radikális szükségesség szimbólumai ; míg magában a természetben az egyformaság és a determinizmus, noha relatív realitásuk van, nem képviselik a dolgok alapját s látszólagos merevségük az élet és a teremtetés elidegeníthetetlen hatalmát takarja. Kétségtelenül vannak a természetben fajok és törvények, de csak mint egy fejlődés (*devenir*) állomásai s fejlődésük meg nem áll. Nem a dolgok feltételezett változatlan természete, hanem a tör-

ténetük a principium. A szükségesség egy tény, egy szerzett forma, nem első ok : a kontingencián nyugszik és nem bírja azt megsemmisíteni. A természet törvényei a természet szokásai.

A tudomány világát ki kell egészíteni az öntudat világával, melyben a lét és az ismeret nem váltak külön. S az a lét, mely az öntudattal inhaerens, élő az érzelemben, rendező az értelemben, szabad és teremtvő a cselekvésben. Tehát racionálisan számot adhatunk mind a kontingens létről, mind a rendről, mind a teremtről, melyek a dolgokban tünetkeznek.

## II.

Milyen problémákat vont maga köré a vázolt alapvető filozófiai koncepció? Kétségtelen, hogy a kérdések körén bármelyikre vetítette sugarait, mindegyiket a maga színével vonta be.

Boutroux alapmeggyőződése az etikai idealizmus, mely a létet a végtelen szellem megvalósulásának látja. Finom analízisével azért boncolgatja a dolgokat és a kultúra alkotásait, hogy a szellemet kiszabadítsa azokból a materiális foglalatokból, amelyekbe beágyazva jelenik meg előttünk. De, bár kutató tekintete izgatottan fordul a létünket határoló két végtelen megdöbentően csodálatos horizontjai felé, azért mindig örömmel érzi át az ember nagyságát és méltóságát. Az ember szellemisége képezi gondolkozása kezdőpontját. Még a problémákat sem objektív oldalukról ragadta meg, hanem az emberrel való összefüggésükben. A szubjektivizmns nagy francia tradíciói éltek benne tovább. Szinte egyetlen



kérdés mozgatja egész pályáján: hogyan juthatok a világ lényegét alkotó szellemhez? Hol, mikben érintkezhetek ezzel az igazi valósággal? S hiszi, hogy hozzája csak egyetlen útunk van: az ész útja, mely a szellemnek egyedüli hírnöke bennünk. De az ész több, mint aminek rendesen gondolják s egész élete élénk és határozott tiltakozás az ész egyes részeinek egyoldalúsága és kizárólagossága ellen. Az észnek ugyanis, akárcsak a lelki életnek, több területe van, amelyek hajlandók egymásról megfedkezni, holott csak együtt tudják feladatukat betölteni. Legláthatóbb és legádázabb a viszály a tudományos és a vallásos ész között: mindegyik a maga területére és rendszerébe akarja bevonni az egész mindenséget. A *Tudomány és vallás a jelenkori filozófiában* című finom és mély könyvét, mely magyarul is olvasható, éppen ennek a kérdésnek szentelte. Azt fejtegeti ebben a ragyogó és nagyszerű műben, hogy a tudomány és vallás viszálya félreértésen alapszik. A valóság szegényebb lenne, ha akár a tudomány, akár a vallás hiányoznék belőle. Az ember csak a tudomány útmutatása nyomán válhat engedelmeskedve a természet urává, de cselekvő életében szüksége van ama transzcendencia hitére is, amelyet a vallás közöl vele. Erkölcsi élet nem volna enélkül lehetséges. «Lehetetlen, hogy Isten valaha vég legyen, ha nem ő a kezdet», — mondotta Pascal. A tudományra, mely a tények rideg adottságára támaszkodik, nem lehet az erkölcsant fölépíteni, mely az érzelem melegségével egy olyan új világot akar teremteni, mely még éppen nem tény. Honnan vegye ehhez az ösztönzést? Erre a tudomány

nem képes felelni. A tudománynak épp úgy, mint a cselekvésnek, vannak olyan feltételei, posztulátumai, amelyeket ezek meg sem látnak. A filozófia szeme kell hozzá, hogy észrevehetők legyenek. Az antik bölcsesség, a σοφία ez, a teoretikus és a praktikus élet gyönyörű harmóniája. A filozófia nemcsak tan, hanem élet is. A tiszta elméleti tudomány nem ismeri az értékeket, melyekre a valóságot mintegy rájuk függesztené. Megállapít valamit, de nem kötelez semmire és nem is javasol semmit; még azt sem parancsolhatja meg, hogy műveljük a tudományt. Legfeljebb türelemre tanít, de szeretetet gerjeszteni nem tud; jogot sugalmaz, de a kötelességet nem ismeri. Erről csak a vallásos szellem hozhat a tudatba hírt.

De a végtelen szellem műve e két észtevékenységgel még nem merült ki. A filozófiában, a művészetben, mellyel az ember kiemeli a közömbösből azt az anyagi világot, amelyben él — és a társadalmi életben ugyancsak az ő művét kell látnunk. E sok különféle területen megnyilvánult észtipusoknak vannak ugyan korlátjaik, de egyik sem léphet föl a teljes ész igényével s feladatukat csak úgy végezhetik el, ha megtartják különböző jellemvonásaikat. Az emberi kultúra egyetlen birodalma sem olvadhat bele hódítás jogán a másikba, mert a sokszerűség a valóság, az élet, — és az egyfészeség a halál. Ámde τὰ πάντα οὐνεται — mondja Boutroux Arisztotelesszel. A sokfészeséget a szellem lehellete egységbe fűzi össze. Az embernek is be kell látnia, hogy nem önmaga alkotja az egész emberiséget, bár egyéniségének teljes kifejtése a kötelessége. A társadalom is a szellem alkotása s nem individuumok tetszés

szerint való kompozíciója. Quid habes, quod non accepisti? — kérdezi Szent Ágoston. Mindenem a nagy egésztől van, életem tőle nyert értelmet s így az övé. Az emberiség rajtam át halad örök célja felé; enyém a mult és én hordozom a jövőt. Az egyéni és a társadalmi jogok épp ezért nem lehetnek ellentétesek.

A kontingencia problémája mindig a vallásos világképek megalkotásának kedvezett. Boutroux-t is abba az irányba terelte, de nem tette őt dogmatikussá. Az eleven valóság iránt oly nagy szeretet élt benne, hogy egyikért sem tudta volna föláldozni a másikat. A létben a szellem minden formáját egyként csodálta s jogukat elismerte. Épp ebből táplálkozott a határkérdéseket kutató és összebékítő jellegű filozófiai munkássága. Minden tárgy új csoda volt szemében, mely méltó arra, hogy megálljon előtte és értelmét kutassa. Lelke mélyéig szemlélődő volt. Jobban érezte azt az esztétikai gyönyörűséget, melyet a valóság meglátása és átélése keltett benne, mint a rendszerek objektivitásában rejlő problémákat. Ez a hajlama tette őt szisztematikus filozófusból, aminek indult, a filozófia végtelen finomságú történetírójává. De itt se a gondolatok összefüggése és szinte személytelen sorsa érdekelte. Egyéni lelkeken át nézte a problémák alakulását. Jól esett neki, ha a gondolatok mögött megpillanthatta az érző szívet, s a tűnődő emberarcot. Az olyan filozófusok vonzották leginkább, akiknek a személyiségükben többet és nagyobbat érzett, mint amennyit műveikben ki tudtak fejezni, mert ő maga is nagy gondolkodó volt ugyan, de még sokkal nagyobb ember. Ezek-



hez aztán a maga benső módszerével közeledett. Lényük legmélyét próbálta megragadni, ezt mintegy maga is utánuk átélte és velük együtt próbálta végiggondolni filozófiájukat úgy hogy — újra csinálta azokat. Hőisével együtt kutatott, megosztotta vele örömét, szeretetét és ellenszenvét, vele együtt tépelődött s vele örült annak a harmóniának, amelyben elméje megnyugodott. A filozófiai rendszerek neki eleven gondolatok voltak, nem halott múzeumi emlékek. Így megmenekült attól, hogy a jelenből ferde szemmel nézze a mult alkotásait, inkább a multból a jelen felé tekintett s az ide vezető szálakat kereste. Utolérhetetlen ösztönrel mutatott rá az elmúlt idők egyéneiben és alkotásaiban a jövő csiráira. Azok a lapok, amelyeken Sokrates etikai gondolatainak kibontakozását, Böhme Jakab misztikus német világnézetét és James William pragmatizmusát fejtegeti, maradandó alkotások. De legtöbb szeretettel és mélységes megérzéssel Pascalról szóló könyvét írta. Vele, aki a világot a természet, az ember és kegyelem hármasságában képzelte el, sok kongeniális vonás volt Boutrouxban. E szerencsétlen nagy lélek viharait senki se tudta jobban megérteni, mint ő, kinek egyensúlyozottabb lelke szintén megérintette azokat a forrásokat, melyekből az a kiváló szellem táplálkozott. Bizonyosan voltak pillanatok Boutroux életében, mikor maga épp úgy töredéknek érezte művét, ahogy a Pascalét látta. A testi szenvedések bénító ereje sem volt előtte ismeretlen, amelyek jórészt okai voltak, hogy szívéhez nőtt nagyobb tervei kidolgozatlanok maradtak s — úgy látszott — mintha lénye kimerült volna az egye-

temi katedrán végzett nagyhatású tanításában s angol és amerikai egyetemeken, meg tudós társulatok ülésein tartott alkalmi előadásában.

Miben láthatta az önismeret óráiban Boutroux a maga történeti hivatását? Hiszen kisebb vagy nagyobb körben mindnyájunkra vár egy egész életet betöltő kötelesség s a filozófus éppen abban különbözik más emberektől, hogy világosan akarja látni azt, amit mások öntudatlanul élnek. Erre a kérdésre történeti helyzete adhatja meg a feleletet.

### III.

Boutroux Émile egyéniségével és gondolkodásával egyaránt a francia talajban gyökerezik. A XVIII. század szellemének, bármennyire tiltakozik ellene Comte Auguste, a pozitivizmus volt egyenes leszármazottja. Ez a filozófia azt hitte, hogy a tények törvényeiben az egész mindenséget kezében tartja. Mellette elnémult az a metafizika, mely hivatását az észnek önmagában és önmagáért való tanulmányozásában kereste. Ez meghagyta a tárgyakat a tudományoknak, de a fölöttük álló, szuverén értelmet tőlük függetlenül óhajtották vizsgálni. Keveset író, magányos elmélkedők csöndes dolgozószobáiban élt még ez a gondolatirány, mikor a tudós piacok Condillac és az ideológusok lármás mindent-megoldásától voltak hangosak. Itt minden oly világos volt, a megoldások oly egyszerűek és maguktól értetődőek, — csoda hogy valaha is nehézségeket okozhattak! Ott a titok sűrű homálya borult mindenre; probléma problémára halmozódott s a kibontakozás meghaladni látszott az ember erejét.

Condillac porszemekre törte szét az *ént*, Maine de Biran éppen ennek az abszolút egységére építette egész filozófiáját. Ez a gondolkodó csak Istenben, a személyek személyében tudott megnyugodni, aki maga az örök szeretet, az egyedüli állandóság. Ebből a forrásból és Schelling müncheni előadásaiából merített Ravaisson Félix, aki a maga esztétika-metafizikai világnézetéhez még Aristoteles metafizikájában keresett érveket Broussais materializmusa és Comte pozitivizmusa ellen. A szabadság intuíciójából táplálkozott Biran is, Ravaisson is, míg a lét mehanikus felfogása ellen küzdöttek. Hogy pozíciójukat erősítse, Jules Lachelier, kinek halálát szintén most gyászolja a francia gondolat, a kantizmus módszeres ismeretelméleti kérdésfeltevéseit hozta el közéjük. Az ő tizenegy évi tanítása az École Normale-on (1864—1875) messze kimagasló és nagyhatású mozzanata a francia filozófia történetének. Ravaisson 1867. évi áttekintő szemléje — *La Philos. en France au XIX<sup>e</sup> siècle* — egy új metafizika megszületését jelzi s mindazok, akik az újabb nemzedékből a pozitivizmus egyoldalúságai, mondhatnók korlátoltságai ellen való harcra fegyverkeztek, Lachelier katedrája mellől indultak el.

Az École kitűnő tanára megmaradt azon a hagyományos francia felfogáson, hogy a metafizikát a pszichológiára kell építeni. A tudás törvényeit a pszichológus szemüvegén át nézte: a gondolkodás követelményeit kereste bennük. De a tudomány szempontjait teljesen külsőségesnek és ingatagnak vallotta s vele szemben a finalitás szemléletének bensőségét és jogosultságát vitatta. A pszichológiai



elemzés e nagy mesterének művébe kapcsolódik bele tanítványként Boutroux Émile munkássága. Ő tovább folytatta azt, amit amazok kezdtek. Életének történeti jelentősége, hogy a pozitívizmust egyenesen szíve kellős közepén, a tudományban, a természeti törvény invariabilitásának eszméjében sebezte meg. «A természet fejlődik, talán még alapjaiban is» — úgymond — s ily körülmények között «semmi sem kezeskedik a törvények abszolút állandóságáról». Mennyi túlzás és mennyi igazság van ebben az elvben, azt még hosszantartó logikai vizsgálatok fogják eldönteni. De annyi tagadhatatlan, hogy álláspontjával Boutroux egyfelől a bergsoni metafizika előtt a legnagyobb mértékben egyengette az utat, másfelől a tudományt védekező mozdulatra készítette. Ő, aki alapjában véve mindvégig racionalista volt, mert nem hitt olyan kérdésben, amint az ész meg ne fejthetne, ha egyszer fel tudta magának adni, — bizonyosan némi szkepszissel nézte a fiatalabb kortárs intuícioja irracionális hajlandóságait, de kétségtelenül örömmel látta azt a tudományelméleti kritikai mozgalmat, mely az ő nyomán kelt a tudomány jogos határainak felkutatására. Hannequin, Poincaré, Duhem, Milhaud és Meyerson nem érthetők meg az ő termékeny attitudeje nélkül. Elmemozdító szerepe, ébresztő hatása mély nyomokat hagyott a francia gondolkodók körében. Rendszere a maga egészében hiányosnak mondható, differenciálatlan jellegű. Elsősorban világnézet, nem tételek rendje és sokkal személyesebb jellegű, semhogy a maga egészében folytatható tudós munka alapja lehetne. A mélység néha a gondolatok káoszát

jelzi s csakugyan a *ῥιζώματα πάντων* felől több benne a zavaros sejtés, mint a világos fogalom. De vajjon az élet nem zavaros sejtések után indul-e inkább, mint világos fogalmak után? Boutroux nem a szellem urának, de hűséges szolgájának érezte magát. Tudta, hogy egy Platon, egy Descartes, egy Leibniz nem születhetik mindennap. Ám e lángelméket őszinte lelki láncszemeknek kell összefűzni, akik a filozófiai szellemet az átmeneti korok alatt gondosan fenn tartják. Ő is egy ilyen láncszem volt, még hozzá olyan korban, mikor a filozófia léte alapjában volt fenyegetve. De a sor nem szakadt meg s ebben dicsőséges része van neki! Gondolkodásának szubjektív iránya minden bája mellett sem elégheti ki tartósan az igazságra szomjuhozó lelkeket. Az objektív szeretete diadalmaskodik fölötte. A szellem munkája bármily megkapó, még megragadóbbak azok az objektumok, melyekbe a szellem belekapcsolódik. Ma a gondolkodás fejlődése objektív irányban mozog. De téved, aki azt hiszi, hogy Boutroux emiatt csalódást vagy keserűséget érzett. Nem volt a filozófiának oly jelensége, melyet ne szeretettel és a szemlélődő örömeivel vezetett volna alkalomadtán a francia közönség elé. Hiszen mindebben a szellem csodálatos megnyilatkozásait érezte s önmagát tagadta volna meg, ha merevvé, dogmatikussá vált volna elveiben. Az antik bölcs élt benne. Hitte, hogy a filozófia rendjén a személyiség jogosan elegyedik a művel, sőt önmaga válik az igazság kifejezőjévé. Éppen ebben rejlik a bölcs minden varázsa és értéke. Bizonyosan erre gondolt Aristoteles is, mikor azt mondotta, hogy az

erényes ember maga a jónak szabálya és mértéke. Hogyne! hiszen benne csakugyan az ész valósul meg.

A filozófus-élet értéke régi tárgya a gondolkodásnak. Sécrétanról szólva felveti Boutroux a kérdést: mi kell ahhoz, hogy elmélkedésünk ép és jótékony legyen? Két feltételt kell egyesíteni, — úgymond — először a gondolkodást becsületességgel kell folytatni s másodsorban a megfigyelés és cselekvés útján állandóan közvetlen érintkezésben kell maradnunk a valósággal. Aki mind a két feltételnek eleget tesz, annak megadatik a bizonyosság két elemének: az alany meggyőződésének és a tárgy egyetemességének egybefonódása. Ebben az élményben látta Boutroux a filozófus fáradozásának jutalmát.

*Penser avec probité*, — és *nous mettre en contact avec le réel*, ezek megvoltak benne is. Ezért szép és tanulságos élet az övé. Egész valója eleven bizonyossága a Stagirita szavainak, hogy minden tudás szükségesebb ugyan mint a filozófia, de egy se nemesebb, — ἀναγκαιότεραι μὲν οὖν πᾶσαι αὐτῆς, ἀμείνων δ' οὐδεμία. A gondolkodás nem szükségesség, hanem méltóság, — erre tanít bennünket Boutroux Émile.



## BERGSON.

### I.

Alig van érdekesebb jelenség, mint a filozófia sorsa. Százszor elúzik, hogy újra visszahívják. Így úzte el a mult század büszke pozitivizmusa is. Még a nevét is törölni akarta az emberiség emlékezetéből és ma ... Újra itt van közöttünk s mi áhítattal kezdünk figyelni rá.

Az a kor, amely tudásban a legmagasabbra emelkedett, a szenvedések legmélyebb poklára taszított bennünket. Nem bízunk többé az észben, mert mintha csak azért emelt volna föl bennünket, hogy annál magasabbról zuhanjunk alá! Nem bízunk a tudományban, mely homályban hagyta sorsunk legnagyobb kérdéseit: a világ és az ember értelmét. Irracionalisták, misztikusok, titkos úton bújálók alchimisták lettünk újra.

Filozófiánk se akar «tudomány», racionális «ismeret» lenni, de a sejtelem halk szavára figyel, az élet szívének dobogását hallgatja. A homályból ismét előlép a metafizika s mit se törődve azzal, hogy a kanti kritika immár több mint száz éve kimondta fölötte a halálos ítéletet, viruló egészségben él közöttünk.

Azok közt, akik a száműzöttet visszahozták, legtöbbet tett érte a francia Henri Bergson, aki

1859-ben Párisban született, s ma az Académie Française tagja és az új filozófiának legnagyobb büszkesége.

## II.

Mint oly sok más kiváló szellem, ő is a tagadáson kezdte.

1889-ben a Sorbonne professzorai élénk érdeklődéssel olvasták azt a könyvet, melyet «a tudat közvetlen adottságairól» nyújtott be hozzájuk egy ismeretlen középiskolai tanár, hogy vele a doktori grádust elnyerje. A bírálók élvezettel követték a 30 éves fiatal tudós merész és ragyogó dialektikáját, de aligha láttak benne mást, mint ismét egyet a sok közül, aki a tudomány sziklaszilárdan álló determinizmusának kapuit döngeti, a szabadság bebocsátását követelve. Aligha sejtették volna, hogy nem kell hozzá két évtized és e filozófus a francia gondolkodás büszkesége lesz, akinek katedrája köré a Collège de France-on a lelki szomjúság mohóságával fog tódulni a nemzetközi hallgatóság, s az ó- és újvilág egyetemlein folytonos ünneplés közben fog ajkáról belopózni az elmékbe a francia gondolat. Pedig így történt. A francia imperializmusnak úttörője volt a francia gondolkodás, amely Henri Bergson színes nyelvén és pompás metaforáin szólalt meg.

Egy olyan kor közepette, amely mindennél büszkébben tekintett a tudományára és a természetén a tudománnyal vett diadalára, volt bátorsága Bergsonnak, hogy rámutasson a tudományos fogalmak elégtelenségére. Fennszóval hirdette, hogy tudatunknak az élményekben megjelenő valósága nem fér bele ezekbe a szűk és

a merev fogalmakba, mert a tudomány mindenütt csak teret, egyformaságot és mennyiségi viszonyokat lát ott, ahol a közvetlen tapasztalat időről, sokféleségről és csupa minőségekről beszél. A tudomány színtelen és merev rajzot ad csupán a valóság színes és mozgó világáról. Az öntudat folyton új meg új lehetőséget, csupa szabadságot tár elénk, s a tudomány örökös törvényszerűségről, megkötöttségről szól nekünk. Honnan e ropant különbség? Onnan, hogy a tudomány külsővé teszi a belsőt, kiterjedtté azt, ami a legnagyobb fokú összetömörültség; térré teszi az időt és egyforma érzetatomokból akarja összerakni a változatos lelki életet. A tudomány és a valóság között tehát olyan ellentét van, amelyet az értelem nem képes áthidalni, mert az értelem fogalmakból, szimbolumokból akarja újra megszerkeszteni a valóságot. S ez a szándéka sohasem sikerülhet, mert az eleven, mozgékony valóság mindig kisiklik a fogalmi hálóból és mindig előtte jár az utána vágató vagy léptető tudománynak. Vannak problémák, s éppen azok, amik a valóság legmélyebb lényegére vonatkoznak, amelyeket a tudomány sohasem tud megoldani, mert számára megfoghatatlanok. Ebből származik a sokféle tévedés, paralogizmus, amikkel tele van minden tudomány.

S nincs rá mód, hogy mi ezektől megszabaduljunk? Sohasem tudhatjuk meg, hogy milyen az *igazi* valóság? Csak e szimbolumok által nyújtott holt sémával kell beérnünk az igazi, szimbolumoktól mentes ismeret helyett? — Nem. Van rá mód, hogy mintegy rátapintsunk a világ lényegére, hogy érintkezzünk az igazi valósággal. Hiszen mi



magunk is benne vagyunk e valóságban, annak lényege a mi lényegünk. Nem kell tehát a tér világában keresnünk azt, amit legbiztosabban önmagunkban találhatunk meg. Szálljunk le az önlelkedünk mélyére, feledkezzünk meg mindarról, ami rajtunk kívül van, mindenről, amit «tudunk» és minél inkább önmagunk vagyunk, annál nagyobb reménységünk lehet rá, hogy ahová így leszállunk, ott a magunk igazi valóját érintjük meg, mely egyuttal az ősválóság is. E befelé irányuló mozdulat nyomán támadt érintkezés az intuición. Benne létünknek azt a ritka pillanatát éljük meg, mikor megragadjuk a maga közvetlenségében önünknek és a világnak közös valóját. Ilyenkor megszűnik az a kettősség, mely nélkül nincs éber, gondolkodó tudatvilág, mert ekkor én és a világ egy vagyunk. Minden filozófus, aki megérdemli ezt a nevet, ebből az intuiciónból táplálkozik. Egész életén át nem tesz egyebet, mint ezt az élményt próbálja kifejezni, szavakba önteni, ami persze teljesen sohasem sikerülhet neki, mert hogyan fejezhetné ki a szó, a fogalom, e halovány szimbólum azt, aminek kifejezésére nem termett. A filozófus tehát leküzdhetetlen nehézségeket lát maga elé tornyosulni, amikor korának a tudományával és fogalmaival próbálja meg elmondani azt, ami túl van minden szón és minden tudományon. Folytonosan érezni kell, hogy szava halk dadogás ott, ahol a legnagyobb ékesszólásra volna szükség. Ezért fordul Platon is mindannyiszor a mithosz költői formájához, valahányszor gondolkodása a legnagyobb magasságokra emelkedik, s ezért vannak tele Bergson könyveinek lapjai a hasonlatok oly tömegével, amely szinte kétségbeejti és bizal-

matlanná teszi a tudomány stílusához szokott olvasót.

Ámde nem szabad felejtetni, hogy a filozófia Bergson szemében nem tudomány. Ha nem is több talán, de mindenesetre más. Két, szinte heterogén jelenség rejlik bennük. A tudomány a merev tér tárgyaira szabott fogalmak szimbolizmaival akarja kifejezni a valóságot, míg a filozófia ezért szimbolumok nélkül szeretné megtenni. A tudománynak csak kész öltöneyei vannak, elméletei, amik nem illenek rá a valóság testére, a filozófia pedig olyan öltönyöket vágyik alkotni, amelyek szinte rátapadnak a valóságra és annak legcsekélyebb mozdulatát is hiven követik. Ezért követel Bergson a filozófia számára mobil fogalmakat, amelyek ne a kialakult, de az alakuló valóságnak legyenek hív kifejezői.

De bármily sok nehézséggel küzd a filozófus, aki nem akar egyszerűen tudós lenni, s bármely könnyen félreérthetők a szavai, mégis képet alkotunk magunknak arról, hogy miben sikerült neki a valóságot megtalálnia. Bergsonra nézve ezt legtalálóbban egyik könyvének a címe fejezi ki: a *«Teremtő fejlődés»* (Évolution créatrice).

A valóság teremtő fejlődés — ez a bergsoni intuíció eredménye. Mit jelent ez a kifejezés? A tudatunkban élénk tároló közvetlen tapasztalat bizonyossága szerint a valóság, amint a térben és időben kibontakozik, annak az életlendületnek (élan vital) az alkotása, mely rajtunk át tör a tudattalanból a tudatosság felé. Ez a lendület a lelki erőfeszítés formájában ismeretes előttünk. Lénye a folytonos alkotás, amely vele a lények egész sorát teremti meg. A kész dolgok és az

emlékezetben megmaradó képzetek mind ennek a teremtető fejlődésnek a művei: olyan burkok, amelyeken már keresztülhaladt az alkotó életlendület. A világ így két formában áll előttünk; egyrészt az időben tevékeny teremtető fejlődésben, másrészt pedig ennek maradványában, a térben kiterjedt anyagi dolgokban. Ezek mintegy két egymással szembe haladó áramot alkotnak: az életlendület folytonos fölfelé törekvés, az anyag áramlása pedig a tehetetlen lefelé esés. Egymásba ütközve az egységes életlendület millió meg millió darabra «robban szét» és a szétszóródott élet mintegy «kivágja» az anyagból azt a részt, melyet megelevenít s organizál. Így keletkeznek az élet különféle formái a növényekben szunnyadó tudattól a teljesen kifejlett öntudatig. Az egész fejlődő valóság egy előretörő nagy hullám, amelynek taróján ott halad az emberi faj, mint amelyben az élet tudatossága eddigelé a legmagasabbra emelkedett. A tudatosság pedig Bergson gondolkodásában szabadságot jelent; a fejlődéssel együtt tehát a szabadság is mind nagyobb szerepet kap a világban.

A valóságnak tehát két arca van. Az egyik a mechanikus automatizmus formájában jelentkező fizika, másik az automatizmus korlátait áttörő tudatosság világa. A tudatosság segítségével az ember maga is alkotóvá válik, ki a kész dolgokat a maga akarata szerint formálja. S éppen ennek a tevékenységnek szolgálatában és érdekében fejlődött ki benne az értelem. Az ember első sorban cselekvő lény és egész értelmi megismerése a cselekvését támogatja. Cselekvésünk pedig a térbeli, kész dolgokat érinti, tehát megismerésünk-



nek is reájuk kell irányulnia. Ezért alkot az értelem e dolgok jelölésére merev fogalmakat s ezért nem tudja soha felfogni az életet mint teremtő fejlődést. Benne nem a valóság igaz lényegét *megismerő*, hanem a valóság maradványait *alakító* ember, a *homo faber* áll szemben a dolgokkal.

S az ember maga is az *egész* valóság.

Ha szembe állítjuk egymással az anyagot és a tudatot, rögtön meg fogjuk látni, hogyan szorul rá a világban egyik a másikra. A magára hagyott gondolat folytonos valami, s minden, ami folytonos, zavaros is és összefolyó. Hogy a gondolat különvaló legyen, szavakká kell tördelődnie. A szavak pedig dolgokat, térbeli tárgyakat jelentenek. Tehát így az anyag válik szét, különül el és tagolódik egyedi dolgokká, individualitásokká az élet eredeti egységes lendületének egykor zavaros, összefolyó erőfeszítései nyomán. Különben pedig az erőfeszítést az anyag hívja ki. «A gondolat, mely *csak* gondolat, a műalkotás, mely *csak* terv, a költemény, mely *csak* hangulat, nem fárasztók ; a költeménynek szavakban, a művészi eszmének szoborban vagy képben való anyagi megvalósítása követel erőfeszítést». De ez bármily nehéz, mégis értékes, mert benne önmagunkat muljuk felül. A természet maga tanít meg itt bennünket arra, hogy mi az ember rendeltetése. Az öröm annak a jele, hogy erőfeszítésünk győzött : legyőztük az anyag ellenállását!

Az öröm mindig az élet sikerét hirdeti. Minden nagy öröm egy-egy triumphus : a szellem diadalmenete az anyagon. S ezen az úton könnyű megtalálni rendeltetésünket. Ahol öröm van, ott teremtés van ; s minél gazdagabb a teremtés,

annál mélyebb az öröm. Örül az anya, ha gyermekére tekint, mert eszében van, hogy ő teremtettestileg és lelkileg egyaránt. Örül a kereskedő, ha sikerült az üzlete, a gyáros, ha termel a gyára, ámde nem a pénznek és a hírnek, hanem az alkotás sikerének. Mi mást keresnek: a művész, aki kőbe faragja eszményképét, a tudós, aki életét áldozza az igazságért, ha nem a diadalmas alkotás gyönyörét? Nincs más értelme az életnek, mint az alkotás!

De magának ennek az alkotásnak mélyére az értelem nem képes lepillantani. A tüzet, mely a föld középpontjában van, csak azok látják, akik a vulkánok csúcsain állanak. Ilyenek a nagy emberek, akik nem csak gondolkodnak, de «látanak» is, a szó eredeti értelmében. Ebben az intuícióban ők összefonódnak embertársaikkal és az egész világgal: visszaállítják az elveszített ősi egységet a világfolyamattal.

Hogyan lehetséges ez?

Hogy magával a valósággal érintkezzünk, arra az élő lényeknek egy más jellemvonásuk van hivatva, mint az értelem, s ez az ösztön. Ebben él maga az életlendület; ezért az ösztön igazi szimpátia magával a teremtető léttel. S a tudatosság legmagasabb fokán az értelemből a tudomány, az ösztönből meg a filozófia fakad. Mert a filozófiai intuíció nem az értelem hajtása, hanem igazi, érdektelenné vált ösztön. Benne az életlendület azonban már nem előre, a teremtetés felé tör, hanem visszafordul önmagára és így önmagára eszmélés: «intuíció», szemlélés lesz belőle.

Tehát a filozófia és a tudomány nem egy síkon mozognak. Amaz a világot az ösztön szimpátiá-

jával, emez a cselekvés szándékával fogja föl. Ha helyesen töltik be hivatásukat, sohasem juthatnak egymással ellentétbe, mert nem fogják zavarni egymás köreit.

Bergson egész bölcsellete ebből a vázolt alapmeggyőződésből táplálkozik. S ennek nagyszerű termékenysége akkor tűnik ki teljes mivoltában, mikor a filozófia örök problémáit világítja át vele. A régi kérdések új szint és elevenséget nyernek; évezredek tévedések kénytelenek levetni álarcukat. A test és lélek bonyolódott viszonya, az agyvelő és az emlékezet szerepe, a komikum jelentése és még sok-sok más dolog érthetőbbé válik, ha a teremtő fejlődés halad át rajtuk.

Megértjük, hogy a test anyag, melynek csak jelene van. Emlékezni csak a lélek tud. Sőt a tudat nem is egyéb, mint emlékezés és az a különös föladata, hogy megőrizze a multat és azt mintegy magára gombolyítsa oly mértékben, amint az az idő fonalaról legombolyodik és belőle számunkra egy olyan jövőt készítsen elő, amelynek megalakításához maga is hozzájárul. A tudat maga is teremt, mert előre nem látható mozgásokat hoz létre a térben s új dolgot teremt önmagán belül is, mert az akart cselekvés visszahat arra, aki akarja; bizonyos mértékben megváltoztatja azt a jellemet, amelyből kiárad és csodaszzerű módon véghezviszi azt a jelenséget, amit a magunk önmagunk által való teremtésének mondhatnánk s mely minden valószínűség szerint az emberi élet igazi föladata. A filozófus a test mellett, melyet lekötve tart az idő jelen pillanata és a tér körülhatárolt helye, amelyet benne elfoglal és automata módjára viselkedik — e test mellett észrevesz



valami mást is, amely sokkal messzebb terjed, mint ameddig a test elér, akár az időről, akár a térről van szó s ez a valami a tudatos «én», a «lélek». Bergson tekintete kozmikus dimenziókban kutat és az emberi mikrokozmoszban igazán a makrokozmost szemléli.

Aki a szellemet vágyik megragadni, nem maradhat meg az agy fiziológiai vizsgálatánál. Ami az agyban történik, az az egész tudatos élethez úgy viszonylik, mint a karmester pálcájának mozgásai a szimfóniához. A szimfónia mindenfelől túlhalad azokon a mozgásokon, amelyek azt skandálják; — a lelki élet is épp így az agy élete fölé emelkedik. De az agy mégis az a pont, mely a lelket beállítja a világba; rajta át kapcsolódik bele a szellem az anyagba. Ezért biztosítja az idegrendszernek ez a központi szerve minden pillanatban a szellemnek a körülményekhez való alkalmazkodását, a szellemet szüntelen érintkezésben tartja a valóság dolgaival. Az agyvelő tehát nem a gondolkodásnak, az értelemnek vagy a tudatnak a szerve, de neki köszönhető, hogy a tudat, az értelem és a gondolkodás a valóságos életre irányulnak és így komoly cselekvésre képesek maradnak. Az agy tehát az a szerv, amellyel a szellem az életre figyel. Ezért elégséges már a legkisebb sérülése, hogy ennek következtében az egész szellemi élet megzavarodjék.

A tudós lélekezete sokszor elakad, ha Bergsont merész fejtegetései meredekén követni próbálja. De a művész kongeniális társát fedezi föl benne. Ahogyan pl. meglátja a komikusban az élőnek gépies mechanizmussá merevedését (*A nevetés.*

Magyar fordítása Dienes Valériától), az teljesen a művész rokonává avatja a filozófust.

De Bergson könyveiről nem beszélni, ezeket olvasni kell. Lépten-nyomon érezzük vele szemben, hogy gondolkodásra késztet bennünket. Nem hagy nyugton, míg meg nem vizsgáljuk a magunk és a világ viszonyát. S éppen ezért a nyugtalanító hatásaért igazi filozófus. Több mint tudós, mert a tudós ismeretet ad, de a filozófus kényszerít rá, hogy számot adjunk magunknak önmagunkról...

### III.

Mikor bölcselőnk ilyenén formában élesen ellentétbe állítja egymással a tudományt és a filozófiát, határozottan állást foglal a racionalizmussal és a tudományt éltető intellektualizmussal szemben. Az ő filozófiája irracionalista és antiintellektualista, s nem is akar más lenni. Élő tiltakozás ez a gondolkodás korunknak mindent racionalizáló, előre kiszámító technicizmusa ellen. A géppé tett emberi lélek lázad itt föl és visszaköveteli elrabolt szabadságát és lelkét attól a tudománytól, mely legtöbbet tett gúzsbakötésére. Az emberi ész alkotta meg a gépeket s a XIX. század szemtanúja volt annak, hogyan vált az ember előbb a maga alkotta gép rabszolgájává, sőt később, ha élni akart, maga is kénytelen volt a gép szívonálára lesülyedni. De ebben a sülyedésben, igazán *in statu naturae lapsae*, az elesett emberi természet ráeszmélt régi nagyságára és megtagadva az észt, vissza akarja nyerni az elvesztett paradicsomot. A mai kor irracionalizmusának mélyén ez a vágy él és annak az igazságnak a megsejtése csillan föl, hogy az értelem egymaga nem elegendő

a nagy és az egész lelket kielégítő emberi létre. Az ember nem csupa értelem és a világ nem tisztán észszerű. Mindegyikben van még más is. És a mai ember lázas igyekezettel keresi ezt a mást: egyik az okkultizmus rejtett homályában, másik a misztika nyugalmat kínáló csendjében. Létünk a természettörvények mechanikus világában értelmetlenné válik s az élete értelmét veszített ember valami szabadító után nyújtja ki kezét.

Keresi az Istent, akit esze megtagadott; de még messze van tőle, mert elfelejti, mennyire igaza van Pascalnak, hogy az Isten nem lehet a vég, ha nem ő a kezdet is. Egyelőre ily «pótlékkal» próbálkozik, mint az antiintellektualista filozófiák. Szívesen lát valami abszolút valót az *életben*, mert ez folytonos teremtés, amelyet nem ért meg a racionalista tudomány. Így születnek meg az *életre* hivatkozó irracionalista világmagyarázatok, amelyek közé Bergson elmélete is tartozik.

Az *élet* ugyanis a mai ember szemében nem szürke fogalom, de hatalmas, sőt egyetlen valóság, amelyben a bennünk élő roppant alkotásvágyat pillantjuk meg. Nem volt talán még kor, amelyet mámorosabbá tett volna az alkotás vágya, mint a mienket. Mintha csak az örök élet elvesztett hitét óhajtaná pótolni a mai ember azzal, hogy alkotása révén jelét, maradandó emlékét adja földi életének. Hogyne tapsolna tehát annak a filozófiának, mely az egész mindenséget úgy fogja föl, mint örökös alkotásfolyamatot. Nincsenek dolgok, amik vannak, csak dolgok, amik keletkeznek, — hirdeti Bergson és szavában a modern ember, mint valami eléje tartott tükörben, önarca vonásait pillantja meg.



## IV.

De nemcsak modern ez a bergsoni lélek, hanem izzig-vérig francia is. Logikus képzeletében összefolynak a művészet és a filozófia határai. A szabadságnak az ő ajkán van valami nagyszerű kihangzása: valami belülről kifelé törekvő szabad tevékenységet, alkotást érez benne. Rajongója a szimmetrikus formáknak; éles elmével kutatja föl azt a központi magot, ahonnan a fejlődés direktívái kiindulnak. A tapasztalat sokrétű valóján siet átfúrni magát, hogy eljusson a dolgok sémájáig, s ha e váz a kezében van, a világ rejtélyeit megoldottnak véli. Azt hiszi, hogy e kulcs minden titkok zárába illeni fog.

A gondolkodásban következetes a végletekig. Egy gondolatot lát határozott tisztasággal és azt teljesen végig gondolja. Ezért művében több az analízis, mint a rendszerező szintézis. Az egységet lineáris úton, deduktíve konstruálja meg, ezért elmarad a kaotikusabb, de sokkal grandiózusabb német szisztemák mögött.

És nem hiányzik belőle a francia elmélkedőkre oly jellemző Rousseau-hangulat sem. A bergsoni intuición a természethez való modern visszatérés. Egy agyonracionalizált, túlkulturált világ sírja benne vissza az ösztön ősi nagyszerűségét. A determinista tudomány naturalizmusától megcsömörlött lélek visszamenekül a természet *igazi* naturalizmusához, mely nem elmélet, de élet, eleven, fejlődő élet.

Ezért Bergson filozófiája a tételek rendszerét, a tudományos filozófiát nem termékenyítette meg, de roppant hatással volt a tett, az akció theoreti-

kusaira. Hitet adott a tett lendítőjéül, megszabadította a cselekvő kedvet az elmélet ködétől. Nyomában sokan elvetették a gondolatot, mely Hamlettel szólva: «a tett színét halványra betegíti» és nem akartak egyebet, mint tenni, rábízva magukat sugalmas ösztönükre.

## V.

S e nagy elme sem ment a szinte tragikus paradoxonoktól. A művész látó lelkével lett filozófussá. De irracionálisizmusának racionalista fogalmakban kell kifejezést adnia, s ott ahol talán csak a zene anyagtalán hangjainak árában lehetne híven megérezni a valóság szüntelen lendületét, Bergson a látott képek és szavak erőtlén szimbólumait kénytelen használni. A valóság *egészét* akarja megragadni s azt egy részben: az életben véli feltalálni; holott az egész mennyivel több, mint a rész! Mint jó irracionalista, küzd az értelem mindenhatósága ellen s a teremtető fejlődés emelkedésének mértékét mégis a tudatosságnak, az észnek a fokában találja meg.

Gondolataiban nem nehéz ellenmondásokra, nehézségekre bukkanni. De megmozgatta az elmét, s ez maga elegendő ok a nagyságra. Az ismeretelmélet meddő logikai játékává lett filozófiának visszaadta a bátorságát, hogy újra mer metafizikáról beszélni. Akik ma hisznek a metafizikában, — ilyenek pedig napról-napra többen vannak! — azok többé-kevésbbé mind bergsonisták. Reménységüknek Bergson neve a szimbóluma.

S adatott-e az ember számára nagyobb dicsőség, mint hogy szimbólum legyen?

## A BERGSONIZMUS.

A bolognai filozófiai kongresszuson Bergson Henri egy igen érdekes és nagy figyelemre méltó tanulmányt olvasott fel a filozófiai intuicióról. Ezt a felolvasást egész bátran önvallomásnak vehetjük, mert mintha válasz lenne azokra a támadásokra, amelyeket a bergsoni gondolkodás eredetisége ellen intéztek. Általa megbecsülhetetlen adalék van a kezünk között arról a lelki folyamatról, mely — talán nem minden filozófus, de Bergson lelkének mélyén okvetlenül végbement. Mikor a lélektani elemzés felülmúlhatatlan mestere itt a filozófiai rendszeralkotás nehéz problémáját fejtegeti, lehetetlen elhárítanunk azt a meggyőződést, hogy a maga lelkét tárja hallgatói elé, bár Spinozáról és Berkeleyről beszél. Élénken tiltakozik minden olyan állítás ellen, mely a filozófiában különböző régi gondolatok vagy a tudományok synthesisét keresi, mert «egy filozófus, aki méltó erre a névre, soha sem mondott többet, csak egy dolgot: vagy inkább próbálgatta elmondani azt, amit igazában soha el nem mondott. S csupán csak egy dolgot mond, mert csupán csak egy pontot látott: ezt is inkább csak érintette, mintsem látta. Ez érintkezés egy lökést adott neki, a lökés mozgást, s ha ez a mozgás, mely olyan, mint valami különös formájú forgószél,



csak az útjában magával ragadott részek által lesz szemünknek láthatóvá, igaz lesz róla, hogy ezek helyett más porszemeket épp úgy magával vihetett volna és még mindig ugyanaz a forgószél lenne. Így az a gondolat is, mely valami újat hoz a világba, kénytelen azokon a már kész eszméken át megnyilvánulni, amelyeket útjában talál, s magával ragad. Ezért úgy látszik, hogy viszonyban van azzal a korrallal, melyben a filozófus élt; azonban ez csak látszat. A filozófus jöhetett volna sok századdal később, más filozófiával és más tudománnyal lehetett volna dolga, más problémákat vethetett volna fel magának, más formulákban fejezhette volna ki magát, s talán egyetlen sora sem lett volna ugyanaz, mint amit írt és mégis ugyanazt a dolgot mondta volna el.» Azonban «kétségtelen, hogy a problémák, melyek a filozófust foglalkoztatják, korának a problémái. A tudomány, melyet felhasznált, vagy megbírált, korának a tudománya; az elméletekben, melyeket elénk tár, ha keressük, megtalálhatjuk kortársainak és előzőinek az eszméit. Hogy is lehetne másképpen? Hogy az újat megértesse, kénytelen azt a régi segítségével kifejezni; s a már felvett problémák, a reájuk adott feleletek, a kor filozófiája és tudománya alkotják minden nagy gondolkodó számára azt az anyagot, melyet kénytelen felhasználni, hogy gondolatának konkrét formát adhasson».

E filozófiatörténeti elvet igen termékenynek vélem, s ha nem tartom is mindenütt alkalmazhatónak, azt hiszem, magát Bergsont csakis ezzel az elvvel lehet, sőt kell magyaráznunk. A filozófus őszinte vallomása kötelez erre bennünket.

Ha a filozófus olyan mint a bűvár, aki a valóság tengerének mélységeibe száll alá és onnan a mélyből szemléli a fölötte hömpölygő vizek áradatát, a történetírónak is meg kell tennie ezt az alámerülést, hogy az alkotó lélek mélyére jusson. Nehéz feladat; mert hogyan fejezhetné ki világosan egy idegen ember azt, ami a filozófus lelkében van, ha ő maga is egész életében csak próbálgatja a világos kifejezést. Az intuición tehát, ez a megfoghatatlan valami, könnyen elvész a kifejezésben, melynek pedig éltetője, s mikor a gondolat közkinccsé lesz, nem azt érzik benne a hallgatók, amit a filozófus, aki azt elgondolta. Íme, a bergsonizmusnak egyik legkényesebb pontja! Mily nehéz feladat az általános fogalmakra épült nyelv kicsinyke kagylóival méregetni a valóság oceánját! Az élő gondolat az egyéniség szűk korlátai közé van zárva, melyből a maga teljes valóságában nem léphet ki, hogy egész mivoltában behatolhasson a másik tudatába. A közlés változtatás, a megértés igen könnyen félreértés, — ez a fogalmi gondolkodásnak már oly megszokott tragikuma.

A fogalmakon túl keresnünk kell tehát a lelkek érintkezését, s ez az érintkezés a filozófus feladata. De e folyamat nem lehet egyoldalú. Hasonló szándékkal kell nekünk is eléje mennünk, különben kívül maradunk, s csak az épület falait szemlélhetjük az egységes terv helyett, melynek e falak létüket köszönhetik.

Mikor a művészetről szól Bergson, azt mondja, hogy mi nem a valóságot látjuk, mert azt vékony fátyol takarja el előlünk. S a művészek azok, akiknek egy-egy pillanatra sikerül e fátyol mögé

tekinteni. Ő maga is ilyen fátyolt érez szeme előtt és ha lelki erőfeszítésének sikerül ezt egy mozdulattal átszakítani, csak úgy érintkezhet a valósággal. A Collège de France filozófusát ez a megismerési mód, melynek fontosságát ferde módon hangsúlyozta a követők serege ráragasztva a «közvetlen tapasztalat» kétértelmű vignettáját, — a filozófia legnagyobb alakjaival teszi rokonná. Nála a filozófia ismét *scientia mystica* lett, melynek külön megismerési módja van, mint volt a Platon *eros*-ától kezdve a rationalismus dicsőséges vonalán egészen Hegelig. Az atheni bölcs *eros*-a, Plotinos *extasis*-a, Descartes *raison*-ja — hogy a többit ne említsük — mind egy töről fakad a Bergson *intuitiv* megismerési módjával: szimpátia, együttérzés, szeretet, érdektelen odaadás valamennyi a valóságnak, lelki szemlélet, melyre igazán csak az aszkezis lehet jó előkészítő. De nem azt az aszkezist értem, mely a valóság lételének tagadására ösztönzi a hindu bölcseket, mert ez éppen annak a kétségbevonására vezet, mely Bergsonnak a legbizonyosabb, legteljesebb valóság, t. i. az életére. A bergsoni intuitiv megismerés a tökéletes művészi látás: a valóság szeretete hevíti, de a dolgok hasznossági oldaláról megfeledezve, szinte azok tiszta képszerűségére szorítkozik; és sohasem lát bennük eszközöket. Assisi Szent Ferenc láthatta ilyen teljes érdektelenségben a világot, csakhogy ő ennek a filozófiai következményeit nem vonta le, mint a bergsoni metafizika szeretné. *Ehhez* a látáshoz igazán *más* emberré kell válni. A világnak, a valóságnak ilyen megismerésére, mint amilyet a bergsonizmus kíván, lehetetlenség hosszas és nehéz gyakorlat nél-



kül eljutni. Ezt a gyakorlatot értem a szükséges aszkézisen.

De Bergsont nemcsak filozófiájának módszere hozza közel azokhoz a nagy gondolkodókhoz, kiket a XIX. sz. második harmadában csak megmosolyogni volt szokásos, hanem a tartalma is. Mert mit láttak mindezek a valóságot takaró fátyol mögött? Valami tevékenységet. A dolgokat létrehozó ideákat, istent, a teremtető emberi észet. Valamennyi látta azt a szövőszéket, melyen a dolgok tarka szövetét szövik. És mit lát Bergson? Mi az, amit minden munkájában ki akar fejezni? Azt hiszem, nem tévedek, ha azt mondom, hogy egy végtelen lelki, szellemi természetű erőfeszítést a végtelen idő folyamában. Tehát örök tevékenységet, mozgást. Maga ez az erőfeszítés a valóságos idő, az élet, mely soha meg nem szűnik. Egyes részeiben meg-lankadhat, de az egésznek áramlása meg nem áll. Ahol megvan ez az erőfeszítés, mely egyúttal mintegy vágy belekapaszkodni az idő áramába, vele egyesülni, ott van az organikus élet; ahol ez megszűnik, ott van az időtlen, élettelen anyag. Innen a szellem és anyag, az idő és a tér, organikus és anorganikus, mozgás és mozdulatlanúság, ösztön és érzelem, filozófia és tudomány örök kettőssége. Talán legjobban sikerült e kép kifejezése Bergsonnak az *Évolution Créatrice* harmadik fejezetének végén. Olvasásakor megmozdul a lélek és szinte érezzük, amint az élet zúgó, rohanó áradata tovahömpölyög mellettünk, s viszi magával öntudatunk csiráit, míg mi magunk elmaradva, öntudatunkat veszítve visszasülyedünk a dezorganizációba, az anyagba. Csodálatos kép! A kik

olvasták, félig már értik Bergson szokatlanul nagy hatását.

Ha fogalmilag akarnám kifejezni ezt az intuitív tartalmat, az *intuiciót*, azt mondhatnám, hogy ez az idő és a szellemi erőfeszítés azonossága; az az érzés, hogy e kettő egybeesik.

Nagy és tökéletesen új valami ez, mely igen fontos következményeket hord méhében: ez az egész bergsonizmns. Benne van a metafizikai hajlam, de a dolgokkal való közvetlen érintkezés keresése, tehát az empirizmus is. A világ lényegét a szellemi részben keresi, de nem spiritualista, mert az anyagot sem tagadja meg. Paradoxonnal élve azt mondhatnók, hogy a teret az idő, az anyagot a szellem emlékének tartja. Valóság ez is, meg az is. Valóság, amit a filozófia mond, de valóság az is, amit a tudomány tanít. Csakhogy az az életről, az örök időről közöl velünk ismereteket, míg emez csupán annak emlékéről, műveiről tudósít bennünket. Mi benne élünk a valóságban, csak-hogy az életlendület visz, ragad magával, míg a megmaradt, lecsapódott téri anyagot önmagunknak kell megformálni. E formálás eszköze a tudomány, mely az intellektus műve. Nem anti-intellektualista tehát Bergson; nem is tagadja, hogy a tudomány valósága igaz. De ez a valóság nem az egész valóság, csak egy része, mert az exakt tudomány a teremtő fejlődést, mely a valóságos idő műve, nem tudja felölelni. A bergsonizmus nem ellensége a tudománynak, csak látja a korlátait, s ha ez vétek, akkor minden nagy filozófiával osztozik benne. Kant kritikája és Bergsonnak a tudományon végzett grandiózus elemzései után semmi meglepő sincs abban



az állításban, hogy a filozófia a valóság organizált, a tudomány pedig az anorganikus formáját mutatja, de valóság azért mind a kettő. Azonban a teljes valóságot mégis csak a filozófia képes meg-  
látni, mely az időt és termékét egyaránt észre-  
veszi. Ezért lesz az új metafizika, mint a filozófia  
tudományos rendszere, a teljes tapasztalat szim-  
bóluma ; míg az a világ, a hová érzékeink és  
értelmi fogalmakra épült tudatunk rendszerint  
vezet bennünket, csak árnyéka már önmagának,  
s hideg és mozdulatlan, mint a halál. Így szólhat  
a tudomány a létről, míg a filozófia a létvé válást  
(devenir) hirdetheti. S ebből érthető meg a filozó-  
fia egysége és a tudomány sokasága is. Épp így  
belőle következik Bergson nominalizmusa is, mert  
a valóság mellett az általános fogalmak nem lehet-  
nek egyebek neveknél. Már pedig ő nem pusztá  
nevekre, hanem a valóságra kíváncsi. Mégsem  
pozitivizmus a bergsoni filozófia, mert nem csu-  
pán a tudomány adatain épül fel ; nem is empiri-  
zmus a szó szokásos értelmében, mert az érzéki  
és értelmi ismeretforrásokon túl még mást is  
ismer. Nem pantheista monizmus, mint Tonqué-  
dec jezsuita atya állítja, mert nem ismer semmi-  
féle isteni substancziát. Intuicióját tekintve nem  
helyezhető el a régi keretekben ; egészen új dolog,  
de a racionalizmus nagy küzdelmét folytatja a  
tekjes valóságért. Azonban nem racionalizmus,  
mely Hegellel összeomlott az *An sich* miatt, de  
annak a módszerét és megismerési módját akarja  
közel hozni a fogalmaktól magukhoz a dolgokhoz,  
s ezért talán leghelyesebben a közvetlen tapaszt-  
alat rendszerének ; immediatizmusnak nevez-



hetnők, már csak azért is, mert alkotója maga is a módszerét érzi filozófiája lelkének.

A fent vázolt intuitív tapasztalat kifejezését keresi Bergson, mikor az *Essai sur les données immédiates de la conscience*-ban a lelki élet természetét és az anyagtól való különbözőségét fejtegeti, mikor a *Matière et Mémoire*-ban az öntudat és az egyéni organizmus viszonyát vizsgálja, s végül, mikor az *Évolution créatrice*-ban az öntudatot is, az organizmust is beállítja egyetlen egy fejlődés vonalába.

\*

Bergson intuiciójának eredetiségéhez szó sem férhet. Vizsgáljuk meg most azt a köntöst: a problémákat, a tudományos irányt, melyben ez az intuíció megjelent. Az alkotó maga mondja, hogy e tekintetben minden filozófus lerója korának a maga adóját. Ő sem lehet tehát alóla kivétel. S ez az oka annak, hogy oly sokan nem akarnak a bergsoni gondolkodásban egyebet látni, mint már meglevő eszmék boszorkányos ügyességgel és nagy művészettel összerakott szintézisét..

Az intuíció természetesen magával ragadja az embert s mintegy eleve megszabja az irányt, mely felé a kor különböző áramlatai közül vonzódni fog a filozófus, hogy azon áramlat problémáit és tudományát válassza majd kifejezése nyelvül.

Bergsont, a benne élő metafizikai hajlam a pozitivistákkal ellentétes tábor, a spiritualizmus felé vonta. Mikor ő tanult, akkor Franciaországban csak kétféle filozófus volt. Kint a fórumon diadalai tetőpontján állott a csaknem materializmusba fulladt scientizmus, mely az exakt tudo-

mányok mindenhatóságát vallotta és csendes részvétellel tekintett azokra a képzelgőkre, akik még hittek a metafizikában. Mert voltak még néhányan ilyenek is, bár félős volt, hogy a gépektől megittasodott európai gondolat visszatér a *l'homme machine* szörnyszülött eszméjére. De a hivatalos oktatás, az Université kebelében még félénken meghúzódott a spiritualizmus: Cousin öröke, mely a mennyit vesztett alapítója szónoki lendületéből, épp oly sokat nyer filozófiai elmélyedésben. Képviselői közt legtöbbit ért Ravaisson Félix, kiben Bergson közvetlen előzőjét kell keresnünk. Nála találjuk meg azokat a problémákat, melyek Bergsont kezdetben, mint a francia középoktatás egyik szerény, az írástól szinte irtózó, de annál többit gondolkozó tanárát foglalkoztatták. Hivatásai és hajlama egyaránt Ravaisson felé vonták, akinek egyik tanítványa, a kitűnő Lachelier, közvetlen mestere is volt. A kevesetírás ritka és nemes erényét az École normale kiváló növendéke bizonyosan Lachelierben tanulta megbecsülni, de egyébként két kézzel merített Ravaisson gondolkodásának mély és tisztavízű forrásából.

Ravaisson Félix a francia filozófiának egyik legtiszteletreméltóbb alakja, kinek hatását olyan lelkes gondolkodókon lehet érezni, mint az említettek és Boutroux Émile. Körülményeinek mostohasága miatt pedig inkább élte filozófiáját, mint tanította. Ebben ugyancsak hazája gondolkodásához maradt hű, mely sohasem volt Európában a legtermékenyebb, de azért Franciaországban voltak mindig legtöbben, akik a filozófia parancsa szerint éltek, mert az elveket nem tartották el-

választhatóknak a gyakorlattól. Ravaisson is így élt és ez volt nagy hatásának egyik titka. Hogy csak azokat az elemeket emeljem ki gondolatai közül, melyekkel Bergson rokonságot tart, íme egynehány : szerinte is csak két rendszer lehetséges, a materializmus és a spiritualizmus. De ő nem állhatott az előbbi mellé, mert az anyag passzív valami, melynek mozgása gépies. A szokásról írt művének (*De l'habitude*) végső konklúziója az, hogy az anyag a szellemnek vagy az észnek a degradációja. E merésznek látszó gondolattal különben Franciaországban nem maradt egyedül. Renouvier hasonlót vallott ; ő ugyanis Secrétanhoz írt egyik levelében<sup>1</sup> (1891 január 2.) ezt mondja : «Az anyag kérdésében, nagyon sajnálom, de nem vélekedhetem úgy, mint Ön szeretné. Mai eszmém — úgy látszik, hogy valamelyik német kifejtette már ezt az eszmét, mint természetrajzi hipotézist — az, hogy az élettelen anyag élő lények holt üledéke, detritus, mint a korall és a kréta». Hirdette továbbá Ravaisson, hogy a filozófiában nem csupán az értelem elvont fogalmait kell számbavenni, mert a filozofálás helyes módszere az élő reflexió, melyben minden képességünk : szívünk és eszünk, érzelmünk és értelmünk egyaránt részt vesznek. Így jövünk rá, hogy a lélek akarat, erőfeszítés, mint Maine de Biran tanította. A művészeteket is épp úgy szerette és épp oly szívesen elemezte, mint Bergson. Hiszen ezek is a szellem erőfeszítései ; arra való, hogy megragadják az emberben és a természetben azt, ami örök, tökéletes valóság.

<sup>1</sup> *Revue de Métaphysique*, XVIII. p. 670.



Bergsonnak nincs nagy filozófiatörténeti képzettsége. Nem is megelőző filozófiai elmélkedésekre, hanem néhány pszichológiai megfigyelésre támaszkodik bizonyításai folyamán; itt van igazán elemében. Még az *Évolution créatrice* utolsó fejezetének filozófiatörténeti szemléje is igen szegényes; a Kant utáni német metafizikusok hatalmas alkotásait pedig, úgy látszik, sohasem tanulmányozta. De Ravaissonon át mégis közeli viszonyba jutott ezekkel. Különösen Schellinggel, kinek Ravaisson Münchenben tanítványa volt s így közvetve bár, mégis megérezte ennek a nyughatatlan, örökké változó gondolkodónak a hatását. És itt kapcsolódnak be az ő problémái a német metafizika nagy fejlődési vonalába. Ami volt Németországban Schelling után Hegel, az francia földön a francia szellem tükrözésében Ravaisson schellingianismusa után a bergsonizmus.

Bergsonnál persze nem lehet Schelling közvetlen hatásáról beszélni, de érdekes, hogy a gondolatok belső logikájánál fogva a Ravaisson gondolatműhelyéből való indulás a Schellingéhez mennyire hasonló következtetésekre vezetett. Eltekintek attól, hogy a filozófia módszerül Schelling szintén az intuiciót, bár az intellektuális intuiciót, óhajtott, mellyel megláthatjuk a szellem teremtő aktivitását, mert ez a szemlélet nem azonos, csupán névben egyező a bergsoni intuícióval. Ez utóbbi ugyanis nem távolról történő szemlélés, de a dolgokkal való benső érintkezés, — csupán arra kívánok rámutatni, hogy a létnek történeti jellege, az ösztön élettani szerepe, a tudomány értéke, mind hasonló módon tárgyalatnak Schellingnél és Bergsonnál,

Távol van tőlem, hogy ez egyezéseknek a kellőnél nagyobb jelentőséget tulajdonítsak, de fontosnak tartom, sőt részletes tanulmány tárgyául is érdemesnek vélem annak megvilágítását, hogy mennyire egyeznek a két filozófus problémái. Berthelot René már megkísérelte e viszony fejtegetését, azonban ő felszínes hasonlóságok megemlítésénél maradt. Hibája abból a tévedésből származik, hogy a bergsonizmusban valami nagyon is kiszámított konglomeratumszerű építményt lát, melyet alkotója nagy ügyességgel régi problémákból gyúrt össze. Én ebben nem lehetek vele egy véleményen. Úgy látom, hogy Bergson intuiciója a mágnes hatásával van a régi problémákra: kiválasztja és magához vonzza az emberi tudás roppant tömegéből azokat a kérdéseket, melyek par excellence filozófiai természetűek. Azokat, melyekben a mai ember lelke mélyén is ott élő kiírthatatlan metafizikai szükséglet kielégülést nyerhet. A kérdések a régiek, de a lélek, amely felel reájuk, egészen új. És ez nem is lehet másképpen. Az európai kultúra oly szilárd és oly régi alapokon nyugszik, hogy lehetlenség a mi tudattartalmunknak az egész történelmi multtal szakítani. Ha mégis bekövetkezhetnék valaha ez a szakítás, amit nem hiszek, akkor sem várhatjuk ezt attól a gondolkodótól, kinek egyik legfontosabb tétele a mult megmaradása, emlékképek vagy organikus mechanizmusok alakjában való tovább élése. Az európai fajnak e tekintetben épp úgy meg van a maga emléképe: a kultúra, mint az egyes egyénnek.

Csak kifejezőskölcsönzésnek vehető tehát, ha Bergson Aristoteleshez vagy Plotinoshoz, esetleg

a stoikusokhoz folyamodik, hogy az ő nyelvükön mondja el gondolatait. Plotinost különösen szereti. Erről nem csak előadásai, hanem az *Évolution créatrice* számos lapja tanuskodnak. A stoikusok meg épp úgy szerették szembeállítani az organizmust és a mechanizmust, mint Bergson. A világ elve náluk is lelki természetű, valami feszültség: *τόνος*; Bergsonnál ugyanaz a kifejezés szerepel, a lelki energia: *tension*. Sőt a stoikusok és Plotinos nemcsak *tonos*-ról, hanem *penetratio*-ról és *szimpátia*-ról is szerettek a bergsonizmus értelméhez hasonló módon beszélni.

De hiába ejtik őt rabul a metafizikusok kifejezési szimbólumai, azért korának és milieujének adózik vele, mikor a metafizikát ő is a pszichológiára építi, mint Ravaisson. De erre nem a Taine-Ribot pszichológiáját választja, mely quantitasbeli kapcsolatokra épít, hanem Berkeleyt és a skót-angolamerikai lélektant. A *Matière et mémoire*-t szembehelyezi a *De l'Intelligence*-val, hogy igazolja Ravaisson tételét: «la matérialité met en nous l'oubli.» Az *Évolution créatrice* ellenfele Spencer Herbert, akivel éppen ellenkező megoldásra jut. Spencer azt tartja, hogy az élet mechanikai és intellektuális módon megmagyarázható; Bergson pedig azt mondja, hogy az értelem az életnek csak eszköze és nem magyarázója, tehát az élet supramechanikus és supra-intellektuális. E műben látszik meg Bergsonon világosan Ravaisson pszichológiai természetű metafizikájának hatása. A fejlődés az *élan vital* nélkül érthetetlen, — ez a tétel, mely a mechanisztikus biológiai elméletek ellen (Lamarck, Darwin) irányul. Metafizikája pszichológiai alapépítményeül pedig külö-



nösen egyet választ ki : Shaftesbury és Hutcheson tanítását az ösztönről. Mert ezek a skót pszichológusok voltak azok, akik először különböztették meg pszichologice a diskursív ismerés konstrukcióit az ösztönös ismerés egyszerű adataitól. Így akartak megmenekülni Hume empirisztikus eredetű szkepszisétől, melyet a rationalis fogalmi konstrukciók hibájául róttak föl.

Nem lett volna a XIX. század fia Bergson, ha kimarad gondolkodásából az evolúció eszméjének értelmezése. Hiszen ez az a gondolat, mely a múlt századon uralkodott, úgy annyira, hogy az egész század gondolkodása szinte a fejlődés értelméért folytatott küzdelem. A fejlődésnek Hegel-féle fogalmi és Bergson-féle intuitív élményszerű magyarázata sokkal közelebb vannak egymáshoz, mint a felületes szemlélő hiheti. Tény az, hogy Schelling óta azok a gondolkodók voltak a tömeg — a tudós tömeget értem! — vezetői, akik ezt magyarázták. Miatta ült 1830 felé az egész gondolkodó Európa Berlinben Hegel lábainál, miatta lett nagygyá Darwin és Spencer Herbert, neki köszönhették sikereiket Taine és Brunetière, s velük a kisebbrendű bolygók egész serege. Ez az eszme annyira befészkelte magát az emberek gondolkodásába, hogy ma lehetetlenség ellene küzdeni.

Bergson csodálatos népszerűségéhez is ez volt a lépcső. Az *Évolution créatrice* már nem lehetett valami igen nagy újság és váratlan meglepetés azoknak, akik előbbi munkáit ismerték, s mégis ennek a megjelenése után kapta nevét szárnyára a hír, és akkor kezdtek tolongani a hallgatók s még inkább a hallgatónők a Collège de France

ósdí terme felé, mikor korunk kedves problémájához nyúlt, s az egyetemes fejlődést fejtegette. A filozófus nem változott, de megérintette azt a húrt, melynek zengése a mai ember szívéig hat. Ez érintés nyomán olyan hangok törtek elő, melyek már régen ott éltek az öntudat homályos zugaiban. Sejtések keltek szárnyra és világos képökké tömörültek az élet értelméről. Mert az élet értelme a mi gondolkodásunk ütközőpontja: e körül forog pár évtized óta minden nagy gondolat. Guyau, Nietzsche, ... De minek megemlíteni őket, hiszen csaknem valamennyi modern gondolkodót el kellene sorolni!?

\*

És ezzel el is jutottunk most már oda, hogy a bergsonizmus értékéről, jelentőségéről kell szólnunk.

Bármennyire át vagyok hatva attól a tudattól, hogy Bergson intuiciójában ritka eredetiség nyilvánkozik meg, s ha sikerül egyéniségéhez közel férkőzni, igazán nagy impressziók érhetik az olvasót, mégsem lehet filozófiája értékét ezen a részen keresnem. Az intuitív tapasztalat annyira anyagtalan, hogy az alanyon túl szinte lehetetlen másnak hozzáférni. Közkincsé csak az a *munka* lehet, mely e tapasztalat nyomában jár. Az intuición, ha munka nélkül vész el, mint az esztétaké, mivel sem gazdagítja a kulturát; már pedig más fajta cselekvés a nagy egész: az emberiség szempontjából nem lehet értékes, csak az, amelyik a kulturát, ezt a bámulatos kincsesházat gazdagítja. A filozófus értékét sem az intuiciónja szabja meg, hanem az a tett, melyet ez végeztet vele, továbbá

az, hogy mit értettek kifejezésein kortársai, az utókor és milyen cselekvésekre indította ezeket. Így az értékelés is elsősorban a megformált intuícióhoz : a kifejezéshez tapad.

E dolgozat kapcsán már itt-ott rámutattam egy-egy olyan pontra, amelyiken alapszik Bergson gondolkodásának megbecsülése. De ezek még néhányal megtoldhatók.

Ha a bergsonizmus nagy hatásáról beszélünk, nem hagyhatjuk figyelmen kívül azt a körülményt, hogy a szimbolista költők mozgalma szerencsésen készítette elő e filozófia számára a talajt azzal, hogy mindenütt és mindenben a belső életet, a lelki részt hangsúlyozta. De más dolgok is hathatós segítői voltak. Így a modern embernek az a hite, hogy az ember nincs a természetén kívül, hanem csak benne és belőle érthető meg ; aztán a tapasztalat fogalmának hangsúlyozása, abban a köznapi értelemben, mely a dolgokkal való szinte testi érintkezést jelent ; a mai tudománynak kifogástalan ismerete, mind megtették a maguk hatását. Spencer Herbert durva evolúcióelmélete ellenében igen sikeresen alkalmazza a Carnot-elvét, melyre különben a francia spiritualisták már régebben is szerettek hivatkozni. Delboeuf (*La matière brute et la matière vivante*) már hajlandó volt Spencer elméletét az ellenkezőre fordítani. Őt ugyan Bergson nem említi, de idézi Lalande művét (*L'idée de la dissolution opposée à l'évolution*), mely Spencerrel szemben a biológiai evolúció-fogalomért száll síkra, melyet az angol filozófus az eredeti jelentéssel — átmenet a heterogénből a homogénbe — ellenkező értelemben használ. A Carnot-elve szerint is a világ-



egyetem mindig nagyobb és nagyobb homogeneitas felé halad.

De nemcsak a tudomány, hanem a filozófia mai állapota is Bergson gondolkodásának kedvezett. Az utolsó nagy népszerűségű filozófus, Schopenhauer után és Nietzsche mellett nem igen lehetett idegenkedni a *zélán vital* hirdetőjétől. Hiszen Schopenhauer volt az első, aki az ismeretet az élet származékának tekintette s ezzel a kantizmusnak biológiai magyarázatot adott. Bergson épp' úgy a Kanttal való vitatkozásra építi gondolkodását, mint Schopenhauer. S hogy a frankfurti filozófus egyetemes akarata, mely egy időben Ribot könyve nyomán a franciákat is megigézte, meg Nietzsche *Wille zur Macht*-ja és Bergson *élan vital*-ja a dolog lényegére nézve mind az élet öntudatlan mozgatóját akarják jelenteni, abban aligha lehet kételkednünk.

Bergson intuiciójának páratlan termékenysége miatt keze között új életre kaptak a régi problémák. És ebben a folytatásban rejlik gondolkodásának legfőbb értéke. Feltámasztotta halottaiból a metafizikai szellemet, azokét a nagy filozófiákét, mely a kultura egész területét hivatva van élettel megtölteni. Korunknak erre volt legnagyobb szüksége, mert e szellem a pozitivizmus uralma idején alig volt több itt-ott félénken megnyilatkozó morális meggyőződés hangoztatásánál. Bergson ez önmagának tetszelgő kornak megmutatta, hogy a filozófiának a tudományok mellett is megvan létjogosultsága, s amellet, hogy velük békében él, nem mondhat le jogos metafizikai aspirációiról azért, hogy pusztán a jórészt meddő logikai vitákban töltse életét. Ha többet nem

tett volna, mint hogy újra napvilágra hozta és megszerettette ezt a rég nélkülözött *esprit philosophique*-ot, akkor is tiszteletre méltó lenne a neve. De ennél még többet is tett. Mikor a pozitivizmus meddőségét és a tudományok elégtelenségét bebizonyította, tovább folytatta, de csaknem egy század tanulságain okulva, a nagy filozófiai rendszerek hagyományát. Schellinghez kapcsolódva hű maradt a francia filozófia helyes és tisztas hagyományaihoz, mely ez isteni tudományt Descartes óta inkább az élmény, mint a tan formájában fogta fel. Ezért volt a filozófiának Franciaországban mindig pszichológiai jellege, míg Németországban a logikai jelleg uralkodott. Ott lelki analízis volt a filozófia, itt fogalmi konstrukció. Schelling ott Bergsont, itt Hegelt hozta létre. A bergsonizmus szinte a pszichologizált hegelizmus. Nem azért, mert az akar lenni; mindennél távolabb van tőle ez a szándék, hanem azért, mert a gondolatoknak is megvan a maguk útja, melyről igen bajosan térhetnek le. Mozgásuk előre nem látható, de ha már mozogtak, megérthető. Vajjon nem több-e pusztá véletlennél az, hogy ma, mikor a francia fiatalság Bergson nevével indul a jövőnek, Németországban Windelband és mások a hegelizmus renaissance-áról mernek beszélni, és Angliában erősebben érezhető Hegel szelleme, mint bármikor? Bacon népe hűtlen lett volna önmagához? Talán nem paradoxon az az állítás, hogy Hegel és Bergson gondolatvilágában a lényegre nézve igen csekély az eltérés. Mindkettőjük intuiciója az időre irányul. A szellemet Hegel qualitative és dinamice fogja fel és szintén tagadja a lelki élet substancIALIZÁSIÁNAK és atomi-

zálásának a lehetőségét. Hegel a XVIII. század, Bergson a pozitivizmus intellektualizációja ellen lépett porondra, s Hegel is szakítani akart az aristotelesi sztatikus logikával, mint Bergson, csak hogy az ő vállalkozásának tragikuma éppen abban rejlik, hogy bármennyire igyekezett, mégsem tudott e logikától elszakadni. A fogalmat a nagy általánosságokból a dolgok individualitásához hajlítani, ez lenne mindkettőjük nagy logikai problémája.

Az utód az intuícióval próbálja a logikát közelebb hozni a valósághoz, de inkább csak az *utat* jelölte meg egy új megismerés lehetősége felé, mely nem általános fogalmakra fog támaszkodni, semmint e tekintetben kész eredményekre mutat-hatna rá. Még e részben alig tett egyebet, mint átvizsgálta igen alaposan a talajt, amelyen újra lehetne építeni a régi hegeli rendszert helyettesítő kolosszális épületet. Azonban erre Bergson aligha fog valaha vállalkozni. Éppen ez az a feladat, melyet ő — bár nem így fejezi ki, de szavai ezt jelentik — egy célra törő közös akaratok művétől, a *kollektív filozófiától* vár, melyben a közös módszer birtokában úgy dolgozhatnának a filozófusok, mint a tudományban a tudósok.

Mindezekből világos, hogy Bergson igen jelentős filozófus, aki jelentős nyomokkal írja be nevét a filozófia történetébe. Azonban nem sorolhatjuk őt a gondolat ama nagy herosai közé, akik teljesen ismeretlen mélységeket tártak fel, mint Sokrates, aki a fogalmi tudással, Descartes, aki az Én felfedezésével és Kant, aki a lélek aktivitásának, a szellem autonómiájának meglátásával egészen új utakra terelték a gondolkodást. Még ama nagy



rendszerezőkkel sem ér fel, kik e mesterek nyomában jártak, hogy felfedezésük figyelembe vételével eget és földet egyetlen nagy egységbe átfogjanak, mint tették Platon, Spinoza és Hegel. Bergson azért lesz nevezetes korunk történetében, mert a köznapi világban ő az, akiben leg-tökéletesebben él az a titokzatos szellem, mely egyként kelti életre a misztikusok elragadtatását és a filozófus intuicióját, s mely minden nagy kulturális értéknek teremtetője. A spencerizmus sívársága után a bergsoni gondolkozás eleven lendülete mindenha bizonyosága lesz annak, hogy a XIX. század második felének szellemi élete sem volt a filozófiára egészen meddő, mert sem a pozitivizmus, sem a neo-kantizmus dekadenciájában nem tudott kimerülni, mert itt is: *numen adest.*

## KEYSERLING.

### I.

Azon az arcképen, amelyet Keyserling maga választott ki, hogy barátai és tisztelői között hirdetője legyen arca vonásainak, a keskeny arc fölé magasan boltozódó homlok és a kutatva fürkésző szem az uralkodó. Láttára egy csupa idegembert érzünk magunk előtt, aki nyugtalan mohósággal veti magát a világ jelenségeire, hogy mindezeket gondolatokká szűrve a magáévá tegye és elraktározza tudata roppant rejtekeiben. Szeme a mágusé, aki titokzatos módon hatol be a világ bensejébe. Nem tudós, akinek alaptermészete az önkorlátozás, — mert csakis ilyen módon kutat-hat egy bizonyos területen a siker reményével, — hanem érzékeny művész, akinek lelke minden érintésre hangot ad. De amivel ez a lélek a világ benyomásaira válaszol, az mindig egy gondolat, sőt több annál: mindig egy egész theoria. Minden benyomás egy hosszú gondolatsort indít meg elméjében, amelynek egyes részletei önmaga előtt is homályban maradnak, mert őt csak a végkifejlés érdekli ebben a drámában, amikor az illető jelenség ideális lényegét az *értelmét*, a *jelentését* látja a tudat szinpadára lépni. Keyserlingnek ugyanis a filozofálás, a dolgok értelmének megragadása; nem módszeres kutatás, hanem igazi

harc. Olyan küzdelem, melyet nem lehet lépésről-lépésre kiszámítani. Őt egyedül az érdekli, hogy ez a küzdelem az ember számára diadallal végződhet, tehát belevág. Condottiere ez a filozófus, aki azonban e kései korban nem városok ellen hadakozik zsoldos katonái élén, hanem a világot akarja gondolatával meghódítani és így szeretné az emberek lelkét a maga akarata szerint formálni.

Tisztes történeti erők eredménye az, hogy ilyen egyéniséggé fejlődött ez a filozófus. A Keyserling-család intellektuális hajlamaival tűnt ki a balti mágánások között, ahol tagjai az orosz grandseigneurök életét élték. Egy ilyen földesúri kastélyban pillantotta meg gróf Keyserling Hermann is a napvilágot 1880 július 20-án a livlandi Könnoban. Életének első benyomásait egy kifinomult és raffinált idegéletet élő családi környezetben szerezte, ahol a legellentétesebb jellemvonások fejlődhetnek ki benne. Egész valója csupa érzékenység, mely az aeolhárfa finomságával visszhangzik a benyomásokra, s intuitív módon vágyik a dolgok lelkét megismerni, csupa nyíltság, csupa őszinteség, aki szívét kitárja a világ felé, — másfelől pedig titokzatos mélységek rejtőznek benne, amelyek természetének vulkanikus kitöréseiben, vad érzékiségében és akadályt nem ismerő életerejében mutatkoznak meg. Gyermekkori vágya, hogy felfedező utakra keljen ismeretlen országokba és világrészekbe, ami azonban legalább egyelőre csak teljesületlen óhajtás maradt. De a lefojtott tettváagnak valahogyan ki kellett belőle törnie: s mint Keyserling maga beszéli, huszadik életéve felé a dorpati egyetemen egyike



volt azoknak a korpsstudenteknek, akik a legkevesebb szellemi életet a legvadabb állati léttel tudták párosítani. Egy Jordaens ecsetje volna méltó ábrázolója annak az életnek, melyet ebben az időben társaival együtt folytatott. Egy duhaj imenzura alkalmával mellén veszélyes szűrést kapott, amely fizikai erejében legyöngítette őt és fölfelé bresztette benne lelke jobb felét — a szellemi embert. S amily mohón szürcsölte az élet italát a régi duhajkodó testi ember, épp oly mohósággal ivetette most magát ez a szellemi ember a tudás italára.

Egyik nagyatyja példáját követve geológiát tanul, s Bécsben a doktori grádust is elnyeri. De a szaktudomány szűk keretei nem elégítik ki szélesebb horizontok után való vágyódását. Sorsa eldől akkor, mikor életének ez önmagát kereső korszakában elolvassa Chamberlain könyvét a XIX. század alapjairól. E dilettáns könyv a maga merész nagyvonalúságával megkapja szintézisre szomjazó elméjét és roppant hatást tesz rá. E hatás nyomán úgy érzi, hogy életének értelmét meg tudná találni ha e könyv szerzőjével beszélhetne, s ez a vágy viszi őt Chamberlain színe elé. A valóság fölülmúlja várakozását. A személyes ismeretség többet ad neki, mint amennyit várt tőle: saját jellemének művészi vonásaira eszmélteti rá. Mint maga mondja nekünk: Chamberlain volt, az, akinek behatására lelkének chaosa kozmoszá változott át. 1901-től 1903-ig, amíg Bécsben élt Chamberlain közelében, roppant gyors fejlődésen esett keresztül, amit talán sohasem tudott volna megérni, vagy legalább is nem így, az ő közelsége nélkül. Most mindent a művész

szemüvegén át nézett, s így írta meg *Das Gefüge der Welt* c. munkáját, mely azonban mire 1905-ben megjelent, egyuttal azt is jelentette, hogy filozófusunk kilépett Chamberlain bűvköréből. Egy alapvető hatástól azonban sohasem tud többé elszakadni: Chamberlain egyéniségének közvetlen szemlélete arról győzte meg őt, hogy ez a diletáns sokkal nagyobb ember, mint amilyen író. Ebből azt a tanulságot szűrte le magának, hogy nem a tárgyi ismeretekben való jártasságra, hanem a személyes tökéletességre és a személyes hatásra kell törekednie, mert ez messze magasan áll amaz fölött. Ugyancsak ebből az időből származik az a meggyőződése, hogy a tudás az ember megváltásának útja és hogy az igazi tudós oly organikus egységet hoz létre a lélekben, amilyen egységes a világ benső értelme.

Ezeket a meggyőződéseket épül fel aztán Keyserling egész alkotó filozófiai tevékenysége. Ez minden azóta írt művének a fundamentuma.

Egyelőre azonban még könyvek írását nem tartotta fontosnak. Végigjárja «szemlélődés kedvéért» — mint Hérodotos mondatja Solonnal — a nyugat-európai kultúra gócpontjait, s mohón szívja fel magába mindazt, amit lát és tapasztal. Sem szisztematikus gondolkodó, sem Kant értelmében való filozófus nem akar lenni. Szinte dicsekedve említi meg, hogy szellemes asszonyoktól, művészekről és politikusoktól többet tanult, mint Simmeltől vagy Bergsontól, akik napjaink legünnepelebb filozófusai. Mégis bizonyos az, hogy Keyserlinget filozófussá nem a politikusok vagy a művészek, még kevésbé a társasági hölgyek tették, hanem Simmel és Bergson, akiknek gon-

dolatai mintegy leegyszerűsítve és a művelt szalonok számára átalakítva jelennek meg Keyserling, a mai Keyserling írásaiban, ahogy eszméi az *Uti Naplóban* és a *Teremtő Ismeret*-ben előttünk állnak.

## II.

Keyserling életeleme a változás, azért neki igazán *kellett* az a világgörület, amelyen ráeszmélhetett legmélyebb valójára. Az egész világon át jutott el önmagához. Mert e dilettáns condottiere mindaddig szétszórta önmagát. Egységes cél nélkül haladt az élet útjain, s mint a szellem kalandora mindig a pillanat ihletére bízta magát. Elméjének alkata az impressziókra és az intuíciora képesítette, s nem a kitartó logikus kutatásra, a szoros értelemben vett tudományos vizsgálódásra. Így lett Keyserling a tipikus impresszionista filozófus, aki egy sokrétű, de tépett lelkű és hitetlen kor gyermeke. Van szimbólikus jelentése annak, hogy se Sokrates, se Kant nem utaztak, de egy haldokló kultúra végóráiban Platon az egész akkori művelt világot bejárta, miközben egy új és jobb világ képét hordozta lelkében. Keyserlinget korunknak jól ismert betegsége: a lelki hontalanság gyötri, s ezért vágyik mindig más és más életformába. Semmi sem ellen-szenvesebb előtte, mint az «Abendländertum überhaupt», s úgy menekül ez elől, hogy más és más országok, világrészek és kulturák köntösébe öltözteti a lelkét. S ennek az átalakulásnak a tehetsége csodálatos módon megvan benne. Ő a filozófus globetrotter, aki az időben és térben vándorolva szeretné magához ölelni azt az Egészet, amelyre



minden rendszeralkotó akarata irányul. Keyserling valahogyan önmaga fölé szeretne eljutni, s ebben rejlik akaratának tragikuma. Azt hiszi, hogy elméleteit a dolgok legbenső lényegével való érintkezés hozza létre, holott sok előzetes megfogalmazás és öntudatlan értékelés rejlik bennük. Olyanformán utazik, mint ahogyan Taine járta be Itália városait: teletömte agyát már jóeleve ismeretekkel, s a helyszínén is tovább bújta a könyveket és mikor a műalkotások elé került, itt nem volt egyéb dolga, mint hogy igazolja rajtuk a maga készen tartott theóriáit. Bármily messze ment, önmagát látta mindenütt.

Keyserling is a nyugoti kultúra technicizmusától megundorodva utazik az ind, a kínai és a japáni világba. Itt még jobban kialakul benne az a meggyőződés, hogy a mai Európa beteg és barbár. A modern Európa széttörte a régi formákat, s ezzel megszüntette jó időre még a lehetőségét is annak, hogy tökéletes legyen. Pedig a dolgok lételének egyetlen értelme, hogy mindnyájan eljussanak a maguk tökéletességéig. A világ egyetlen nagy szimfónia, amelyben minden típusra és minden értékre szükség van, mert különben nem lenne teljes egész. De viszont ebben a fenséges szimfóniában mindennek a maga hangján kell hangzania. Nem az egyhangúság, hanem a tökéletes összhang a világ célja. S ez az igazság az emberiségre nézve is érvényes. Az egyes emberek csak az egész emberiség talaján érthetők meg: abban a kölcsönhatásban, amelyben embertársaikkal állanak. De az emberiségben különböző jelentőségű elemek vannak; az egyiken nagyobb a hangsúly, a másikon kisebb. S a

többi emberek azokhoz hangolódnak, akik sokat jelentenek. «Azok a típusok, mondja Keyserling, akiket az emberiség régóta a legmagasabb rendűek gyanánt tisztelt, a szimfónia alaphangjai. Minél helyesebben vannak ezek elosztva, s minél teljesebben és tisztábban hangzanak, annál szebb a muzsika. A szentek és bölcsek az alaphangok, míg a többi típusok a közép- és felhangokat testesítik meg: ez az egyetlen értelem, amelyben azok emezek fölött állanak». Az ő hite szerint tehát tévednek mindazok, akik nem a maga nemében való teljességre: a tökéletességre, hanem valami megújulásra vágyakoznak. Ez a szó ugyan állandóan ott szerepel a modern világjavítók ajkán, de ezek elfelejtik, hogy megújulásra törekedni annyit tesz, mint a szabadulást, a bajainkból való megváltást valami különleges alaktól várni. Egy új mithosztól, egy új életformától, egy új embertípustól, amelynek a régiből kellene támadnia. Pedig nem új formákra van szüksége e már is bonyolult és sokféle világnak, hanem a régiek lényegének megismerésére, amelynek segítségével aztán létünk legbenső és legmélyebb tartalmát bármily formában is napfényre tudjuk hozni. Ha az ember nem törekszik egyébre, csupán csak a teljességre, akkor a többi magától fog jönni.

Íme, ezek a gondolatok vezetik végig Keyserlinget három világrész kulturáján, s ezek teszik őt útja végeztével praktikus reformátorrá, a darmstadti «bölcseiség iskolájának» vezetőjévé. Ázsiában és Amerikában sem tett egyebet, mint az eljövendő európai embert kereste.

## III.

Alig van érdekesebb olvasmány, mint Keyserling *Uti naplója*, a *Reisetagebuch eines Philosophen*, mellyel csakugyan legnagyobb sikerét aratta, s amely széles körökben ismertté tette a nevét. Szinte felülmúlhatatlan példája ez a könyv annak, hogyan tud ez a modern Proteus benyomásai szerint megváltozni és hogyan tudja színét és alakját, — lelki értelemben véve e kifejezést, — környezete szerint változtatni. Itt derül ki legvilágosabban, hogy egyénisége legmélyén egy improvizátor és alkalmi költő rejtőzik, aki azt várja tőlünk, hogy elméleteit hangulatokként engedjük magunkra hatni, s könyveit úgy olvasuk, mint önvallomásokat vagy egy minden szellemi iránt fogékony lélek regényeit. Impresszionista és fantazista ő, mint minden a theória terére tévedt organizátor: a világ és az emberek megváltoztatásának vágya él lelkében. A részbenyomást mindig kiegészíti, míglen az egészet véli benne megpillantani. Ez pedig a metafizikus és vallásalapító látása. Ezért tart jogcímet Keyserling a filozófus névre, holott jól tudja, hogy az amit ő csinál, egészen más, mint a filozófiának szakszerű értelme. Az ő szemében a filozófus «Organisator im ganz Grossen», aki a világ aprócseprő dolgaitól megszabadulva, az egészen nagyoknak adhatja át magát, hogy azokat bensejükben megragadva, mintegy belülről formálja. Keyserling tudja, hogy lényegében bármily szabadnak is tudja magát, azért mint jelenség csak egyetlen eleme a világ egészének. Többnek kell tehát lennie, mint csupa jelenségnek, s ezt csak



úgy érheti el, ha nem törődik többé a tényekkel, hanem fölējük emelkedve, azok abszolút és örök értelmét keresi. Utján tehát arra akar szorítkozni, hogy a dolgok értelmében mélyedjen el. S azt hiszi, hogy ebben a törekvésében a tények tömege csak zavarólag hatna rá, mert aki egy világ alaphangjait akarja a melódiából kihallani, sokkal jobban hallja, ha kevés akkordra figyel, mintha fülét megtölti a sok zene. A filozófus sem azért járja az idegen világokat, hogy mindent lásson, hanem hogy néhány benyomásban e kulturák lelkét, élető értelmét találja meg.

S Keyserling csakugyan nagy mester abban, hogy a bejárt messze földek lelkét jellemzően tolmácsolja a nyugoti embereknek. Ahogyan leírja pl. a ceyloni buja vegetációt, szavai nyomán szinte érezzük, hogy ez csakugyan a beteljesülés világa, ahol az embernek nincs vágya, ahol szinte el van vágva minden más életlehetőség, mint a jelenlevő. Ebben a fülledt környezetben, ahol a természet nagy gazdagsága és életfakasztó ereje minden más törekvést elnyom és elborít, az ember maga is növénytörővé lesz. Ebből fakad Keyserlingnek az a finom meglátása, hogy a buddhista passzivitásnak az az értelme, hogy ezek a keleti buddhisták maguk is növénytörők: olyanok, mint az őket körülvevő természet. «Buddha phänomenológiája, — úgymond — a vegetációnak legexaktabb theoriája, amelyet valaha megalkottak. Amennyire a növény élete tipikus minden életre nézve, annyira igazolta azt Buddha az emberre nézve, s ez nagy dolog. A legnagyobb kérdések épp úgy megvannak a növényben kérdés és felelet formájában, mint a legmagasabbrendű emberi élet-

ben. Ezek a szabadságnak, a halhatatlanságnak és a lét legvégső okának kérdései. Mindenesetre van benne valami különös, ha az embert a növény-nyel való rokonsága alapján próbáljuk meghatározni: a lényegéhez ez által nem jutunk közelebb, a külön valóságához pedig nem leszünk igazságosak. Ha az ember a növényhez való hasonlóságra helyezi a hangsúlyt, nem veszi észre azt, amiben a növénytől különbözik. Mikor Buddha tanítását tanulmányoztam, gyakran kérdeztem magamtól: növényekké akarta-e tenni az embereket? Mert kétségtelenül növényekké tette. Tanítása annyira arra van szabva, ami minden életformában közös, hogy azok a lények, akik e tanokat követték, szükségszerűen e közös jellemvonások irányában fejlődtek.

A ceyloni vegetáció közepette tehát világos lesz az ember előtt, hogy itt az akarát igazában csak akkor válik érezhetővé, ha a természet őseréjének gazdagságát csökkenteni, lefokozni törekszik. A ceyloni buddhizmus világában a szellemnek egyetlen lehetséges teremtménye a világ tagadása, a világból való elvágyakozás. A csendnek, nyugalomnak, akarattalanságnak ebben a világában csodálatosan jól érzi magát az ember. Európai embernek soha sincsen része ilyen megnyugtató békességben. De Keyserling nem esik azoknak a hibájába, akik ebből azt a következtetést vonják le, hogy ennél fogva buddhistává kell tenni az európai emberiséget. Nálunk ugyanis ez a vallás nem érné el a kívánt hatást, mert ehhez hiányzik belőlünk a keleti lélek. Nálunk, akik a jelenségek világához ragaszkodunk, s akik nem tudunk pihenni, mert egész energiánk kinetikus, a bud-

dhista erények éppen az ellenkezőjükre változnak. A buddhizmus nem nekünk való, mert ez a közepszerűség, a megnyugvás vallása, amelynek szemében a legnagyobb szerűbb élet éppen annyit ér, mint a legcsekélyebb lehetőségeket nyújtó. Nincs benne semmi lendítő erő, semmi idealizmus. Mivel az élet minden határozott alakját bajnak tekinti, s a nirvánában látja a szabadulást, az emberi nagyságnak csak egy módját ismeri: az élet fölényes megvetését.

A mai Keyserling bölcsesége mégis a buddhista világban gyökerezik. Buddhától tanulta, hogy az emberi élet egyetlen értéke a tökéletesedés, mikor a tudás léletté, a szó hússá válik bennünk, még pedig nem valami felülről jött ajándék, hanem intenzív önművelés-által, mely a természetes fejlődést gyorsítani van hivatva. Ezért az ő szemében Buddha a legnagyobb példaadás az emberi élet számára, amit a történet felmutathat. Bizonyossága annak, hogy teljesen tőlünk függ, vajjon emberek maradunk-e vagy a lét minden meghatározott formája fölé emelkedünk. Ezért az ind filozófiát tekinti követésre méltó mintánknak abban, hogy miképpen kell az eddigi megismerési módok fölé emelkednünk. Az európai ember számára mintaszerűvé és örök értékévé teszi szerinte az ind filozófiát a mélységnek az a szelleme, amely azt létre hozta. Meg van róla győződve, hogy emberi szem soha nem hatolt mélyebbre a dolgok lényegéig. Csak így vált lehetségessé, hogy a hinduk legyőzték a mi sztatikus jellegű igazságfogalmunkat, s azt egy dinamikussal helyettesítették, amely az igazság értelmét egészen átváltoztatja. Keyserling ízig-vérig a historizmus világ-



nézete alapján áll, mikor azt vallja, hogy előbb-utóbb az európai emberiség is meg fogja tenni ezt a változást. «Előbb vagy utóbb mi is be fogjuk látni, hogy a lényeg megismerése nem érhető el, bármennyire tökéletesítjük is fogalmi apparátusunkat vagy bármily kimerítően kutatjuk is tudatunkat, hanem ehhez egy új, magasabb tudatformára van szükség. Az embernek fel kell emelkednie évszázados megismerési eszköze fölé. Ki kell jutnia azok közül a biológiai határok közül, amelyeknek klasszikusan elvont kifejezése Kant kritikáiban van lefektetve. Az embernek eddigi mértéke fölé kell nőnie, s tudatának meg kell tanulnia, hogy ne maradjon a felszínen, hanem tanulja meg tükrözni a mélység szellemét, amely az ő létének alapja. Ezt a magasba való fejlődést megkezdtek a hinduk; innen vannak létismeretüknek és életbölcseességüknek csodái. Rajtunk a sor, hogy az ő művüket tovább folytassuk».

Igy megvilágosodik előttünk Keyserlingnek, a gyakorlati életfilozófusnak alakja. A darmstadti Schule der Weisheit a hindu bölcseességiskolák mintájára jött létre, s az a célja, hogy ne a geniere, de a kitartó gyakorlatra bízza a legfőbb igazságok megtalálását. Az ind filozófia példát mutat nekünk arra, hogy közepes szellemek is eljuthatnak a legmélyebb megismerésig, míg nálunk mindenki a nagy szellemektől várja az igazság megpillantását. A véletlent ki akarja küszöbölni a megismerésből, s helyébe a tervszerű és céltudatos gyakorlatot tenni. Hiszen az igazság ott van mindenki előtt, s a legkisebb dologban épp úgy felfedezhető, mint a legnagyobbban: elegendő iskolázottság után mindenki hozzáférhet. Az Uti

A Napló írója szerint az európai kultúra fogyatékosságának jele az, hogy benne úgyszólván minden a nagy emberekre van építve. Indiában, talán az egyetlen Buddhát kivéve, nincsenek nagy emberek. Legnagyobb bölcselőik is legfeljebb másodrangú elmék lennének Európában, mégis az ind filozófia a maga egészében sokkal magasabb fokon áll, s több benne a lényeg ismerete, mint az európaiban. Pszichológusaink napról-napra közelebb jutnak kutatásaik eredménye révén az ind lélekismerethez, s Bergsonnal metafizikánk is abba az irányba fordult, amelyen India régóta halad. Ačvagosha ott már régen hirdette a bergsoni metafizikát. Minden megismerés a rátapintásnak egy bizonyos fajtája: csak ki kell fejleszteni magunkban azt az érzéket, amely a dolgok lényegére tud rátalálni, s akkor nem csodadolog a legmélyebb igazságok észrevétele sem. A hindu bölcsék megmutatták nekünk, hogy a koncentrációképeség fokozásán fordul meg minden. Ezért Keyserling is valami a jogaszakishez hasonló biztos technikát szeretne bevezetni az európai gondolkodásba. S ezzel azt hiszi, hogy mindenki számára lehetségessé válnék egy Platonnak, Plotinosnak, stb. a túlszárnyalása. A koncentráció ugyanis a tökéletesedésnek és az elmélyülésnek az útja, melynek segítségével az ember mindjobban el tud szakadni az elvont intellektuális világtól és a konkrét világba jut át. A koncentrált szellem nyugodtabb lesz és mint eszköz sokkal nagyobb teljesítményekre válik alkalmassá, mint amelyik szétszóródik. Míg a változó felszín köti le figyelmünket, addig a mélyből fakadó intuíciók nem tudnak a felszínen áttörni.

Legfeljebb felvillanhatnak a tudatban, de éppen azért, mert e felvillanás időtartama igen rövid, nem rögzítődnek meg a tudatban. De az a lélek, amelyik eljutott a koncentráció kívánt fokára, nemcsak hogy keresztül engedi magán az intuiciót, hanem készséges eszközüké is válik, s az egész lélek nem lesz egyéb, mint a benső világosság kifejezője. Az értelem nem ura, de szolgálja lesz a mélyről fakadó tudásnak. S ennek alapján Keyserling meg van róla győződve, hogyha egyszer az európai ember fejlődése az óhajtott emberfölötti emberig eljuthat, az csakis minden erőnk koncentrálásából születhetik meg.

Keyserling filozófiája tehát szemmel láthatólag, akárcsak Bergsoné, — aki a maga elméletét sokkal nagyobb szakszerű tudásra építi fel, — abban csúcsosodik ki, hogy a fogalmi absztrakciók helyébe magukkal a konkrétumokkal való érintkezést kell tennünk. Bölcsesége, akárcsak az indgondolkodás, ellenkezik a mi egész intellektuális filozófiánkkal, mely a görögök óta éppen a fogalmiban, az egyetemesben keresi a mindenkire nézve egyformán érvényes igazságot. Keyserling csak a sajátost, az individuálist, a személyest és a kizárólagost tartja az egyetemes, a tipikus élő-edényének, azt amit személyes állapotként talán mindnyáján átélhetünk, de valamennyi ember számára érthető módon ki nem fejezhetünk. Az az Egyőslényeg, mely az egész világegyetemen végigáramlik, másban, mint az individuálisban meg nem ragadható. Ahogy Keyserling a vele sok tekintetben rokon Spenglerhez hasonlóan minden kulturát egy-egy monasznak tart, amelybe bele kell élnünk magunkat és rábíznunk egész valón-



zkat sajátos lendületére, ha meg akarjuk érteni, képp úgy az ilyen filozófia is egyetemes tárgya. Ellenére is olyan monas, amelybe senki be nem adhatolhat, aki nincs máris benne legalább is lelki hajlandósága révén. Az ilyen filozófia nem tanítható, mert szavakon és fogalmakon túl lélektől lélekekhez vágyik repülni. A mi filozófiánk pedig, amelynek magasba nyúló palotáját a görögök óta nem szűntünk meg építeni, nem egyének, de emberi közösségek számára van szánva, ezért olyan igazságokra törekszik, amelyik a gondolkodó emberek közös nyelvén: a fogalmakon elmondhatók és kifejezhetők. Egyedül ebben látjuk ugyanis a közös értelemben való megértés feltételét, s ez a Keyserling követelte «felemelkedés»-nek, «bevégzés»-nek (Vollendung), mint teljesen titokzatos jellegű misztikus aktusnak nem lehet híve. A mi filozófiánk örök feladat, véget nem érő kutatás, amelynek szellemétől idegen ez a beteljesedés. Erre lehet építeni egy nagyszerű és megnyugtató hitet, de a hit nem filozófia, s a filozófus Keyserlingből is lépten-nyomon kiütözik a modern vallásalapító. Nagy aktivitása, tett-embervolta is ezt mutatja. Nála a theória nem végső cél, mint az igazi vérbeli filozófusnál, hanem a cselekvő élet egyik közbülső állomása. Mikor mindig a mélységet emlegeti, s ennek a hiányát mondja a nyugateurópai kultúra legnagyobb fogyatkozásának, eszünkbe jutnak E. Husserl szavai: «Mélység a káosz jele, melyet az igazi tudomány kozmosszá akar változtatni, egyszerű, teljesen világos, feloldott renddé. Az igazi tudomány, ameddig az ő valóságos tanítása terjed, nem ismeri a mélységet. A kész tudománynak

minden darabja olyan gondolatlépésekből álló egész, amelyek közül mindenik közvetlenül megérthető, tehát nem mélyértelmű. Mélység a bölcsesség igénye, fogalmi érthetőség és világosság pedig a tiszta theoriáé. A mélyértelmű sejtéseket egyértelmű racionális alakulatokká átváltoztatni a szigorú tudományok megalakulásának leglényegesebb processusa».

De az irracionálista Keyserling meg van róla győződve, hogy az ész nem ér el a dolgok szívéig, mert minden, ami lényeges, egyuttal irracionális. Ösztönös és egyéni világnézet az, amit tanít, s a kívül álló szemlélő egy más alapról hasztalan cáfolná őt. Amit állít, az nem logikus bizonyítás eredménye, hanem az intuición mélységéből fakad, s így eleve ki van vonva a theoretikus cáfolat alól. Egész világnézete azon az értékelésen fordul meg, hogy a mi beteg európai kulturánkban a lényeg és a való nem azonosak. Amerikában máris ott szemlélhető Európa jövője: a géppé tett emberiség. Elszomorító látvány neki, a kifinomult arisztokratának ez a demokrata világ, ahol a lélektelen elanyagiasodás folytán az ember állattá süllyedt, s a fuldokló ösztönével kap a Kelet lelki elmélyedtsége felé. Igazat ad a hindu Tagorenak, hogy az emberhús és az emberi lélek sehol se volt soha olcsóbb, mint a modern nyugoti világban. Egy civilizáció sem forgatta ki annyira a teremtést eredeti értékéből, mint a mienk, mely kizárólag a haszonra gondol. Európa dynamizmusa és individuálizmusa Amerikában éri el beteljesedését, s Keyserling oda akarja kiáltani e modern világnak: Térjetelek meg a lélektelen embertől a benső életet élő emberhez! Az ember ideálja nem

lehet automata, hanem átszellemült lélek. A modern ember tragikuma, hogy miután rábízta magát az értelemre, ura lett a rajta kívül fekvő dolgoknak, de az önmaga teremtetten tárgyi világ leigázta őt.

Ettől szeretné Keyserling megszabadítani a jövő európai embert.

#### IV.

Mert az Uti Napló megírása után a szemlélődő bölcs ismét úgy érzi, hogy vissza kell térnie a tettek mezejére. Lelkének ezzel a tökéletes kifejezésével igazi énjére eszmélt. Szükségét érezte, hogy mint kész egyéniség a világ elé álljon és a maga megismerésével másokat is hasonló önsz-méletre segítsen. Ernst Ludwig hesseni nagyherceg támogatásával így nyílt meg 1920 november 20-án Darmstadtban a «Bölcsesség iskolája», mely Keyserling praktikus reformátori működésének színhelye. Úgy érzi, hogy ébresztője lehet vele ennek az elalélt és igazi hivatásáról megfeledezett világnak. S küldetését nem abban keresi, hogy embertársainak tudományban legyen oktatója, hanem hogy praktikus reformátori működést fejtsen ki köztük. Ma úttörőnek, útmutatónak, kulturpioniernak érzi magát. De holnap? — Ki tudná azt ennél a Proteusnál megmondani?!

Ma tele van azzal a vággyal, hogy az értelmi kultúrában elmerült és tragikus válságba jutott Európa számára egy jobb és újabb szintézisnek és egy tökéletesebb emberiségnek legyen a hirdetője. Amit akar, az több mint filozófia, mert egy új egyház és egy új vallás igényei rejlenek benne.



Hiveit az a meggyőződés tartja össze, hogy Európa megmentése csakis a német földön és a német szellem által várható, mert ott legnagyobb valami újnak és jobbnak a sóvárgása. Keyserling szerint a német génusz eltévesztette hivatásának igazi útját, mikor érvényesülését a politika mezején kereste, mert Németország arra van rendeltetve, hogy a benső életnek, az istenkeresésnek az útján legyen az emberiség vezetője. A mai embernek két ideál lebeg a szeme előtt: az ösztönös és zavaros érzelmi életet élő, szellemileg eltompult orosz paraszt és a lélekben üres amerikai. Azonban mind a kettő ál-ideál. A helyes ideál az, aki szakít az európaiság eddigi egyoldalú észak-kulturájával, amelynek következetes végső formája a világpusztító bolsevizmus, de azért mégsem dobja magát a vak ösztönök karjai közé. A magasabb rendű ember a Keyserling értelmében vett bölcs, akiben a tudás és a lét, a gondolat és a tett nem válik külön, mint az európai kultúra filozófusában, aki tisztán theoretikus életet él. Nem a sokat tudásban, hanem a dolgok gyökeréig hatoló mély tudásban keresendő az ideál. A bölcs olyan ember, akit elfogultság és dogmák meg nem kötnek, hanem mindenben a teljes igazságot megismerve átadja magát a tudásától vezetett cselekvés örömének. Platonnal együtt Keyserling is azt vallja, hogy a bölcs van hivatva a világ kormányzására és az emberek fölött való uralomra, s azt hiszi, hogy darmstadti iskolája valóságos melegágya lesz a jövő Európa vezető elméinek.

Keyserling ma izig-vérig metafizikus, akinek szemében ez az egész tapasztalati világ csupa szimbólum, amely mögött ott rejtőzik az igazi

lényeg: a jelenségek értelme. Életének céljául egyrészt ennek a metafizikai értelemnek a megragadását, másrészt pedig a megvalósítását tűzte ki. Mert az ő meggyőződése szerint a filozófus nem álmodozó, hanem látó és cselekvő ember: organizátor, akinek szervező vágyai azonban a végtelenben járnak. Az európai kultúra megrontotta a filozófus igazi valóját, mert tudóssá, logikussá tette, pedig éppen nem az. Ezért Európában a költők rendszerint sokkal mélyebben járók mint a filozófusok. Ennek pedig az az egyszerű magyarázata, hogy a filozófusok kívülről akarnak a megértendő tárgyba behatolni, míg a költők belülről törekszenek kifelé, a kifejezés felé, s ezért lehetnek a benső valóságnak jobb szócsövei. Mert a metafizikai valóság lényege szerint benső valami és csak bensőleg ragadható meg. Erről feledkezett meg a mi tipikusan külsőséges nyugati kulturánk. A lelki megértés még csak szavakra sem szorul, hiszen szellemtől-szellemhez száll, s független attól, hogy talált-e teljesen megfelelő kifejezést.

Aki tehát a lélek szavára figyel mint Keyserling, annak bizonyítás nélkül is cáfolhatatlan igazság gyanánt fog megjelenni, hogy a szellemi és mindamellett reális világ csakugyan megvan. Van egy olyan autonóm szellemi élet, mely nem csupán a külső világból vett elvontságokkal dolgozik, mint a múlt század tudománya képzelte, hanem maga sajátos valóságát jeleníti meg mind jobban-jobban a világban. Ahogy a feltaláló egy láthatatlan terv szerint halad, amelyet lassan-lassan az anyagi világban megvalósít, a szellemi életnek is éppígy mindenütt valami benső «értelem»

(Sinn) szolgál terv gyanánt. «Önmagában» (an sich) teljesen megfoghatatlan ez az értelem : úgy fejezi ki magát, hogy megvalósul : a kifejezés az ő egész tapasztalati valósága. De aki megelégszik azzal, hogy el tudja olvasni egy könyv szövegét, az sohasem jut el az értelemig, addig a benső és szövegentúli valamihez, amit az a szöveg jelent, s ami ezt a szöveget megformálja. A filozófusnak is keresztül kell látnia a jelenségen és akkor meg látja, hogy az igazi teremtető mindenütt az «értelem», a jelentés. Ezt keresi minden megértés, amely csakis a lelkek érintkezéséből támadhat.

A mi nyugati kulturánk eltompultságát mutatja, hogy erről elfeledkeztünk. A Keletnek tudatában nem halványodott így el az a szál, mely az ottani embert a metafizikai valósággal összeköti. Viszont a keleti kultúra éppen azért, mert tisztábban látja a lényegét, elhanyagolja, semmibe sem veszi a kifejezést : a tapasztalati valóságot. Ez az ő szemében olyan mint az álom, amit nem vesz komolyan. A Keletnek egyedül a világ értelme a komoly dolog, amivel érdemes törődni. A nyugati kultúra azonban vak a metafizikai lényeg iránt, s ezt a vakságot a kritikus fölény leplébe burkoljuk, hogy ne vegyék rajtunk észre. A jövő embere számára az egyetlen szabadulás csak az lehet, ha a kettőt egyetlen aktussal túlszárnyalja : úgy a keleti, mint a nyugoti kulturának fölébe kell emelkednie. Az új embernek olyan lénnyé kell válnia, akiben a keleti embernek a metafizikaival való kapcsolata és a nyugotinak a külső kifejezés iránt való fogékonysága és érdeklődése egyaránt megvan. A jövő gondolkodásnak ez az előfeltétel a végső értelme. S Keyserling darmstadti



bölcsesség-iskolája ennek az eljövendő embernek az útját szeretné egyengetni.

Bölesünk az életben, ebben a kiszámíthatatlan és megfoghatatlan valóságban látja azt a metafizikai valóságot, mely engem, téged s mindent e világon egyaránt áthat, s amely bennünk és rajtunk át kifejezi magát épp úgy, mint a természetben. A természet ugyanis az élet kifejező eszköze, de csak eszköz, semmi más. És a mi kultúránk nagy hibája ott keresendő, hogy az eszközt vesszük magának a metafizikai valóságnak.

Ez a Kantban elmerült modern filozofálásnak az eredendő bűne: míg nem emelkedünk az alanyi-tárgyi kikerülhetetlennek vélt dualizmus fölé, addig nem lehet reményünk arra, hogy a tudomány igazsága egyuttal a lélek igazságának is kifejezése legyen. A reánk váró nagy probléma tehát az, hogy a mi szellemi életünket, mely a természet szférájához van kötve, mindenütt az igazi értelmére vonatkoztassuk. Akkor aztán ki fog derülni, hogy természet és szellem, mely eddigelé két örökre elválasztott világnak látszott, alapjában véve egyetlen nagy organizmus, mely két tipikus módon jelenik meg előttünk.

A metafizikai értelem világa épp oly organikus módon összefüggő mint a testi életé. A világon minden jelent valamit, mindennek van valami «értelme». Reánk vár a feladat, hogy a tényeket innen, a jelentésük, az értelmük felől próbáljuk megérteni. Ez persze annyi, mint az eddigi helyébe egy új filozófiát követelni: az értelem, a jelentés filozófiáját, mely minden eddiginél mélyebben óhajt szántani. Ez a filozófia megveti a réGINEK az eszközeit, célra nem vezető fogásait. Hiszen

a dolgok értelmének megragadása ősjelenség, a priori valami, amely független mindazoktól a közvetítőktől, amiket esetleg felhasznál. Nem a megértésre, hanem a megértés *mélységére* kell tenni a hangsúlyt, mert csakis ez lehet számunkra probléma. Minden értelmi összefüggés ugyanis mind mélyebb összefüggések felé mutat. A metafizikai megértés nem más, mint a tapasztalati, hanem ennél mélyebb. A világ koncentrikus tünemény, s aki eljutott az önmaga legmélyéig, az egyszersmind legmélyebben tekintette át az egész empirikus valóságot. Mert a világ egyetlen nagy összefüggés, amely értelmesen tagolódik s középpontja a magunk énjében van. S a filozófiának Keyserling szerint nem lehet nagyszerűbb feladata, mint-hogy ennek az élő ősz összefüggésnek a tudatát újra felébressze és fokozza bennünk, mikor a jelentését, az értelmét magyarázza.

## V.

Mi lehet az értelme e különös egyéniség életének, akinek legjelentősebb és legjobban önmagát nyújtó műve egy *Uti Napló*, ahol *de omnibus et quibusdam aliis* igazán sok szép és finom megjegyzés olvasható? A filozófiaprofesszor könnyen rámondaná, hogy mindez nem filozófia, hanem pszichológiai és kulturtörténeti ragout. Az a «bölcse-ség», amelyet Keyserling nyújt nekünk, igen különbözik már tárgyában is attól, amit iskolás értelemben filozófiának szokás nevetni. Szellemes elmélkedések, mélyértelmű vagy építő hatású megjegyzések gyűjteménye, amikkel nem lesz

gazdagabb a világ, de talán többnek érzi magát általuk az ember. A szerzőjük talán nem is akart egyebet. Őt csupán a szisztéma szenvedélyes szerelme teszi filozófussá, mert nincs egyetlen tárgy se, amelyet rögtön ne a világegyetem lényegével való összefüggésben fogna fel. Gondolkodása az expresszionizmus bölcséleti kifejezése, mely tudja, hogy a természet nem a végső, s ezért arra törekszik, hogy a természetet lélekkel hassa át és mintegy belülről formálja. Tipikus kifejezője Keyserling annak az irracionális életfilozófiának, mely a történeti valóságot az organikus alak ideája segítségével szemléli, s lépten-nyomon elítéli a racionalizmus történeti felfogását, mely a haladás eszméje fonalán haladt. Ezért hangsúlyozza Keyserling a *kulturát*, mely lelki képződmény, s adaequat módon ki nem fejezhető, míg a racionális civilizációt úgy fogja fel, mint a kultura lélektelenné válását. E tekintetben a filozófia története bölcselőnket Spenglerrel együtt fogja említeni, s korunknak atheoretikus törekvéseit általuk fogja találóan jellemezni. Mégis a *világalkotó gondolat*, mely Kanttal lépett a filozofálás előterébe, élteti és mozgatja Keyserling homályos sejtelmeit is. A mainál jobb és értékesebb ember ideálja miatt fordult feléje az érdeklődés, s ez egymaga olyan érdem, hogy sok homályosságát el lehet érte felejtetni.

Hiába mondja magát irracionalistának, az ő gondolkodását is az az európai kultura hozta létre, amelynek alapvető vonása, hogy mindenütt a világ és az élet racionalizálására törekszik. Az ész ellen hadakozik, de mindennek az értelmét keresi, s elfelejti, hogy a világnak és a dolgoknak nincs



értelmük az Ész nélkül és ez az Ész bennünk van és rajtunk keresztül nyilvánul meg.

Keyserling filozófiája is ott kapcsolódik be a gondolkodás történeti áramába, ahol legjobban van hangsúlyozva az ésszerű cselekvés eszméje: a pragmatizmusnál. Hiába tiltakozik ellene, amit ő csinál és amit ő akar, az nem más, mint pragmatizmus, még pedig annak is a legamerikaibb fajtája, mely a filozófiát vallási szekta-alapító tendenciákkal ruházta föl. Így ez a gondolatrendszer is egyik jellemzője korunk fogalmi zűrzavarának. Ha egykor az volt Sokrates legnagyobb dicsősége, hogy a fogalom felfedezésével theoriává tette a praxist és ezzel megmentette világunkat a szofisztika önkényétől és kaoszától, ma azt látjuk, hogy Keyserling és más próféták ismét praxissá sülyeszti vissza a theoriát, mikor mint a tett filozófusai az ész háttérbe szorításán fáradoznak. Kulturánk intellektuáлизmusa, sőt racionalizmusa azonban sokkal nagyobb támadásokat is diadallal kiállott, mint Keyserlingé, aki csupa homályos és zűrzavaros alapfogalomra épít. Kevés gondolkodó emlegeti többször a «dolgok értelmét» anélkül, hogy pontosabb elemzését adná e fogalomnak. Az ugyanis, amit Keyserling ilyen gyanánt megjelöl, sohasem más, mint a dolgoknak az ő tudatában keltett szubjektív visszhangja, s egy fogékony művészléleknek eleven beleélése. De hogy ez valami objektív tartalmat fejezne ki, arra nézve sehol semmi bizonyosság.

A világnak ebben az elszubjektíválásában azonban van egy vigasztaló mozzanat: tiltakozás ez korunknak ama hajlandósága ellen, hogy az anyagot és a javakat, az értékek hordozóit többre

d becsüli maguknál a nem-érzéki jellegű értékeknél.  
A világnak mechanista és monista értelmezése  
9 ellen joggal hivatkozik Keyserling az időtlen  
» «értelem», — mi inkább értéket mondanánk —  
t teremtető és formáló erejére. Ezért mindazok, akik  
B abban a meggyőződésben élnek, hogy az anyag  
I nem tényezője, csak szintere a szellem életének,  
I hálásan látják benne egy tisztultabb világmagya-  
r rázat előfutárát.

## FAGUET.

Faguet kiváló egyetemi tanár volt, a nagy tanítók, nem a kutatók fajtájából. Szelleme nem tudott egyetemességben és átfogó erőben egy Taine-nel vagy Renan-nal mérkőzni, a kutatást sem tudta az előadás finomságával úgy egyesíteni, mint Gaston Paris tette, de markáns és értékes elme volt, kiben a régi szabású francia intellektualizmus legtisztábban élt ebben az antiintellektualista korban, s már ezért is megérdemli, hogy kissé közelebb lépjünk hozzá és roppant arányú, csaknem ötven kötetre terjedő kritikai munkásságához.

\*

Faguet-nak már az atyja is középiskolai tanár volt. De a vidéki (La Roche-sur-Yon) professzor fia nem járta minden iskoláját vidéken, a felsőbb osztályokat a párisi *Lycée Charlemagne*-ban végezte, ahol a többek között a kiváló Boissier Gaston tanította. A pályaválasztás — úgy látszik — gondot okozott neki. A vidéki tanárság nem nagyon kecsegtette. Talán az atyai házban a nagyműveltségű, eszes családfő a *Quem di odere* ... igazságát példázhatta előtte; elég az hozzá, hogy Faguet Emil két esztendeig a jogi tanulmányokkal próbálkozott. De a paragrafusok alkalmazását aligha érezte lelki vágyaival össz-



hangzatosnak, mert Justinianustól búcsút véve, az *École Normale*-ba lépett. Ez az iskola névleg középiskolai tanárokat képez, de különösen a múlt század ötvenes és hatvanas éveiben Franciaország szellemi élite-je: írók, tudósok és politikusok kerültek ki belőle. About, Taine, Paradol, Jaurés mind *normalien*-ek voltak, s mikor Faguet megtanult, a *rue d'Ulm*-i ódon épület növendékei között még egészen friss volt híressé vált elődeik emlékezete. Nem csoda, ha ebben a légkörben Faguet is több akart lenni, mint egyszerű középiskolai tanár. Becsvágya elevenen élt benne akkor is, mikor, mint atyja, a vidék néhány városában tanárkodott. Hogy szeme régóta függött az Akadémián, azt finoman és szellemesen vallotta be, mikor a nagynevű testület halhatatlanjai közé fogadta. De ez a becsvágy a fiatal Faguet-ből nem tört ki féktelen mohósággal. Tollát megbecsülte azzal, hogy csak akkor állott a közönség elé, mikor már volt mondanivalója. Előbb tanult és csak azután írt. Még így sem szívesen emlékezett fiatalkori cikkeire, s lehetőleg eltagadta őket, ami annál könnyebb volt neki, mert alnéven jelentek meg. A korán írhatás a *genie* joga, melyet más csak bitorolhat. S Faguet nem volt *genie*. Fiatalkori bölcs önmérsékletével megmenekült attól a kellemetlenségtől, mely az állhatatlanság vádjá képében rendszeren utoléri azokat a mohó írókat, kiknek fejlődése a közönség szemláltára folyik le. Mert a közönség nem sokat okoskodik: ő nem akar fejlődésről, nüánsz-okról tudni, mindent, amit eléje tárnak, kész valaminek, teljes egésznek vesz. S e szokása ellen az írónak aligha van joga tiltakozni.

Aztán meg azok az írók, akik nagyon korán közönség elé lépnek, aligha lehetnek mások, mint valakinek a tanítványai, és sokszor azok is maradnak mindvégig, mert munka közben már nem jut idejük arra, hogy önmagukhoz eljussanak. Faguet mesterei közt Taine-t és Comte-ot kell sejttenünk. De ez csak sejtés, mert az ő tanulóévei titokban múltak el. Mikor kilép a homályból, túl van jól a harminc éven, inkább a negyven felé halad. Így már első könyvében, mellyel 1883-ban doktorrá lett, majd egy párisi lycée tanárává, — Faguet Emil volt. Pár év múlva pedig, mikor 1889-ben és a következő évben pompás «irodalmi tanulmányai» a XIX. századról meg a XVIII.-ról megjelentek, egy csapással mestere és jellemző képviselője lett annak a kritikának, melyet Franciaországban *critique universitaire* néven szoktak emlegetni. Ekkor jutott el a Sorbonne katedrájára is.

Ez a kritika a napilapok ünnepelt kritikusai-val — egy Lemaître-vel, A. France-szal szemben, hogy csak Faguet kortársait említsem — tele van a régi francia irodalom hagyományos tiszteletével. Hiszen tanár, aki a mult nagy alkotásait van hivatva a fiatal nemzedéknek magyarázni, nem is lehet más, mint a hagyományoknak, közelebb-ről a nemzeti hagyományoknak tisztelője. Faguet előtt sincs nagyobb százada a francia irodalomnak, mint a XVII., mikor Corneille, Racine és Molière éltek. Vele azonban versenyre kél a XIX. század első fele, ahol annyi eszme vetődött föl, mint soha azelőtt.

*Az eszmék, les idéés!* — Faguet ezt a szót valami különös szeretettel mondja ki. Semmi sem tudja

annyira lázba hozni, mint ha egy írónál olyan eszmére talál, amelynek súlya, értéke van. A művészet imponderabilitái iránt kevesebb érzéke van; a tisztán művészek, pl. Théopille Gauthier, rendszeren rosszul járnak tolla alatt, nagyságukat a kritikus nem igen tudja belátni, akárhonnán nézi őket. De annál jobban elemében van, ha eszmékben dús íróval áll szemben. Ilyenkor a látszólag hideg, közömbös kritikus fölmelegszik; a gondolatokat oly szakértelemmel vizsgálja, mint a fősvény a kincset; meglátolja, körülforgatja, kikutatja tartalmát, vonatkozásba hozza más eszmékkel, végiggondolja, még pedig sokszor jobban, mint az tette, akinél találta. Olvassátok csak el a *XVIII. század*-ban a Montesquieu-ről szóló tanulmányt! Faguet tolla itt szinte lírai lendületbe jön. Miért? Mert az eszméknek szokatlan, csodálatos bősége buzog Montesquieu lapjairól. E fejezet utolsó szakasza sok kötet könyvnél többet ér, mert világosabban áll előttünk benne Montesquieu. No meg egy kicsit maga Faguet is, mert itt a lélekrokonságnál fogva alkalma nyílik némi önarckép vázolására. «A nagyság eszméjét — úgymond — mindenekfelett az értelmiségnek nemes kinyomata kelti bennünk, már pedig Montesquieu mindenekfelett feltétlen értelmiségű ember volt... Az ember érzi, hogy ennél erősebb, intenzívebb intellektuális élet nem létezett, valamint olyan sem, mely szabadabb és derültebb lett volna. Senki több gyönyörűséggel nem élvezte az eszméket, mint ő, aki ment volt a szenvedélyektől. Látni, mint keletkeznek az eszmék, mint bukkannak fel, mint buzognak elő, társulnak, szövetkeznek egymással, mint egyesí-



tik vállvetve erejüket, alkotnak csoportokat és rendszereket, sőt mintegy egész világokat, ... az értelemnek ez a könnyed, élénk és biztos működése valóságos kéjes gyönyört nyújt Montesquieu-nek, csöndes és subtilis mámorba ejti őt. Az egyetlen lírai hevületre, melyet ismert, az önmagát mintegy élesített, finomított érzéssel élvező értelemnek eme sajátos elragadtatása ihleti őt». Montesquieu neve helyett tegyük a Faguet-ét és e sorok igazsága akkor sem változik.

Faguet valóságos szenvedéllyel keresi ki mindeniből azt a néhány eszmét, mely szellemi létének gerincét alkotja. Rembrandt *Anatómiá*-ja jut eszembe, ahol Tulp doktor fölényes mozdulattal, a teljes tudás biztosságával muto-gatja hallgatóinak az előtte fekvő emberi test izmait. Szinte Faguet-t is így látom, amint bámulatos hozzáértéssel mutatja meg a kritikusi bonckése alá került írók csontrendszerét: eszméik alkatát. Jaj az illetőnek, ha kemény gerinc helyett puha porcogókat talált! Az is baj, ha az eszmék tövel-heggyel össze vannak hányva, ha a gondolatban nem forrtak össze szerves egésszé. Ilyenkor Faguet haragos és bosszúálló is tud lenni, mert nem azt talált, amit keresett. Innen származik ellenszenve Voltaire iránt, akit «világos eszmék káoszá»-nak — *un chaos d'idées claires* — mond, s általában az egész XVIII. század, a *siècle philosophique* iránt, melynek eszméit igen könnyűeknek, tiszavirág-éltűeknek találta.

Szenvedélyes eszme kutatásával függ össze, hogy Faguet csak egyéneket tud igazán vizsgálni, mert ezek az eszmék termelői vagy hordozói. Nagy történelmi összefüggések rajzától idegenkedik,

emert ezeket mesterkéltnek érzi. Pedig, hogy az összefoglalásokhoz is volt tehetsége, annak a XVI. és XVIII. századról írt tanulmányaihoz írt előszavai a bizonyágai.

Tehetségének az említett határok közé szorítottottsága hozza magával, hogy művészi értékű portrairajzokat nem adott. De «vázai» — mint maga mondja róluk: «*des squelettes bien préparés, bien ajustés*» — néha az analísis nyomában megelevenednek, talpraállnak, s nagy valószínűséggel felruházott szintetikus képet adnak. (V. ö. pl. a Rabelais-tanulmányt, XVI<sup>e</sup> siècle.)

Ezt az analizáló, okoskodó természetét még a színikritikában is megőrizte, mikor a *Débats* hasábjain hosszú időn át ilyeneket írt. Nem engedte át magát a színművek közvetlen hatásának; ezeket is szétszedi, meg újra összerakja, s néha nagy ügyességgel jobban, mint szerzőjük. Különben a színpad figyelemmel kísérése, a drámairodalom kedvelése szintén professzori vonás. Sarcey és Lemaître szintén tanárok voltak. A tanár az, aki át van hatva attól a tudattól, hogy a dráma a legtökéletesebb, a legmagasabbrendű műfaj, s ezért tud a színházban nem csupán szórákózhelyet, hanem a kulturának épült templomot is látni.

\*

Faguet nem tartozott a kutató tudósok közé. Sőt még a mások kutatásainak eredményét se igen vette észre. Éppen nem törődött vele, hogy mit mondtak mások az általa is tárgyalt írókról. Nem tűrte, hogy a maga roppant felfogó erejű értelmén túl más is álljon közte meg az

olvasott író között. Az eszmékkal akart érintkezésbe lépni, s erre nem volt szüksége másra, mint magára a műre. A nyomtatott betű iránt oly tisztelet élt benne, hogy mindent szeretett volna elolvasni. «Nem láthatok egy könyvet — úgy mond, — hogy vágyat ne érezzek elolvasására, s nem tudom olvasni anélkül, hogy jegyzeteket ne írjak a szélére ; ez a szokásom sokkal régebbről való, mint hogy hivatásos kritikus lettem, — s nem nézhetem végig ceruzajegyzetemet anélkül, hogy azokból egy világos eszmét ne hozzak ki». Ez a természet Faguet-t, az elismert kritikust, rengeteg írásra sarkalta. Mikor érezte, hogy minden szavát sokan hallgatják, szinte hihetetlen bőséggel kezdte ontani a cikkeket és a könyveket. Mintha ifjúkora mulasztását pótolni akarta volna . . .

Nem lett volna francia, ha a politikába nem lett volna szerelmes. De nem csinált pártpolitikát. Korának minden mozgató eszméjét vizsgálat alá vette, s ebből egész sereg könyv nőtt ki. Nevét mégis «irodalmi tanulmányai» és *Politiques et moralistes français au XIX<sup>e</sup> siècle* című háromkötetes tanulmánysorozata fogják leginkább megőrizni. Ezek a kritikai irodalomnak mindenkor maradandó alkotásai.

Egész működésén az a meggyőződés vonult végig, hogy a politika problémái végső eredményükben erkölcsi kérdések. A múlt század ily irányú megoldásait veszi sorra az említett műben, s ő maga arra a következtetésre jut, hogy korunk eszméiben sok és mély ellentét van, de mindent elsimíthat és megoldhat a *solidarité*, a *fraternité*, az *amour*, — az összetartás, a testvériség, a szeretet.



A szeretet . . . Vajjon van-e jogunk még erről beszélni ma, a vértől ázott és szenvedő Európában?

\*

Faguet Emil könyveinek ideális közönsége mindig az egyetemi hallgatók voltak. Az író képzeletében mindig egy egyszerű, komoly, figyelmes és értelmes *étudiant de lettres* ült vele szemben, aki hallgatta azokat a szavakat, melyeket ő a papírra vetett. Innen van, hogy stílusában az írott szó és az élő szó nem válik úgy el, mint a francia írónál szokásos. S amint most magam elé képzelem a *critique universitaire*-nek ezt a nagy alakját, beszédes ajkával, kissé gúnyos tekintetű szemével, hanyag öltözetében mintha maga is egy ilyen megöregedett, professzorrá nőtt *étudiant de lettres* volna . . . Padlószobája három egyszerű szobává tágult, azonban még mindig megmaradt az ötödik emeleten, s a lakás magányos öreg lakója, akin néha az *Académie Française* zöld frakkja — mondjuk, hogy — «feszül», könyvei között most is épp oly szenvedélyes szerelmese maradt az eszméknek, mint fiatal korában. Renanról mondott szavainál bizonyosan önmagára is gondolt, mert ő szintén «arra született, hogy eszméi legyenek és sohase lehessen el enélkül, meg, hogy megértse mások minden eszméjét, s ezt a munkát soha abba ne hagyja, míg legalább is úgy meg nem értette azokat, mint alkotóik maguk értették».

## EÖTVÖS.

1913.

Száz éve, hogy báró Eötvös József született. Nem nagy idő egy nemzet életében; csak hogy ez a század a magyar történelem legmozgalmasabb korszaka volt. Mennyi változás mindenfelé! S alig van része, melyben Eötvös szelleme ne munkálkodott volna.

Az ilyen évforduló önként kínálkozik a szemlélődésre. Jobban szeretjük ugyan, ha nagyjaink emlékezete állandóan él a szívekben és nem csupán az alkalmi dátumok lobbantják lángra az emlékezet fáklyáját, különösen, ha olyan alakról van szó, mint Eötvös volt, aki még éppen nem a múlté. Hiszen ő volt az, aki először mondta ki a szót, hogy a magyarság jövő sorsa első sorban a kultúra kérdése s ha nemzetünk Európa ezen helyen élni akar, a művelődésben kell az itt lakó népeket vezetnie.

\*

Eötvös, az Akadémia ünnepelt szónoka, emlékbeszédeiben mindig azt az eszmét kereste, mely hősében testet öltött. Önvallomás ez a szokása, mely azt mondja, hogy mindenki, aki a köznapi lét szintje fölé tudott emelkedni, csak valami eszme segítségével, annak szolgálatában tehette

ezt. Ő maga is az eszmék szolgája volt s élete az eszmék megvalósításáért folytatott küzdelem.

Nem volt történetünknek olyan alakja, kiben a gondolatok nagyobb bősége volna szemlélhető, mint a *Karthausi* írójában. Szerette a filozófiát, de nem a tudós módjára gondolkozott, mint Aristoteles, hanem a szívével filozofált, mint a filozófia első nagy mesterei: Sokrates és Platon. E két herosz hazájuk nagyságáért, a szofistika lejtőjére jutott Athén erkölcsi újjászületéséért fordult az eszmék üdítő forrása felé. Eötvös hasonló célokra tört a magyar földön. Szívében ott izzott egy szikrája annak a lángnak, mely Platon lelkében lobogott. Mint minden nagy gondolkodó, kinek a gondolat nem henye játékszer, hanem a lét legmélyebb problémáira adott felelet, ő is a maga élete, átélt élményei nyomán alakította ki eszméit.

Az élet pedig csupa ellentéteket láttatott meg vele. Serdülő gyermek volt még, mikor észre kellett vennie, hogy a családjában hagyományos aulikus életfelfogás és a magyar nemzeti törekvések nem férnek meg egymással. S e harcban, mely az egész és a rész között dúlt, szilárdul megfogadta, hogy az egészséget, a hazát fogja csupán szolgálni. Az első ellentétre jött a többi. Szemben állott egymással: a nemes és a pór, a «vár és a kunyhó», a központosság és a megyei kormányzat, hazafiság és nemzetköziség... De ki tudná valamennyit elszámolni?

Egész életét az ellentétek megszüntetésére szentelte. Harmóniát akart teremteni az egyén és a társadalom között. Erre irányul figyelme első munkájában, a *Karthausi*-ban. Jellemző, hogy hősei



önmagukban véve nem rosszak, de ha egymással társas kapcsolatba jutnak, boldogtalanságot teremtenek maguk körül. Mi ennek az oka? Az *én*. A fiatal Eötvös szemében az *én* önzése épp oly gyűlöletes, mint Pascalnak; meg kell hát semmisíteni. Összeolvastja tehát az egyént és a társadalmat egy nagy misztikus egységbe: a keresztyén szeretet egységébe, ahol «legmagasabban áll, aki legtöbbet szeret». Reméljete, higgyete, mert «csak az önösnek nincs vigasztalása e földön».

Az abszolút érték a szeretet. Íme Eötvös gondolkodásában az anyai hatás! Mert nemes szívű anyja példája és szavai nyitották meg előtte ezt a kincses bányát, melyből egész élete kincseit felhozta. Nem az ész, hanem a lemondani tudó jellem legyen az élet célja, ez az az elv, amiért a mi Eötvösünk bátran Fichte mellé állítható. «A legeszesebb ember, — úgymond — a legtudósabb csak aránylag az. S ha Newton találmányait ahhoz mérjük, mit tudni szeretnénk, vagy csak ahhoz is, mit eszünkkel elérhetünk, s mi Newton óta mások által eléretett, az emberi ész gyarlóságáról győződünk meg ott is, hol annak legnagyobb nyilatkozványait bámuljuk. De egy valóban erényes férfiú oly eszménykép, melynél magasabbat még képzelni se tudunk. Valamint az ész csak relatív, úgy a jellem abszolút beccsel bír; s azért ennek kifejtése az, ami után mindenek előtt törekednünk kell. Az ész maga nemcsak boldoggá nem tesz, de még a boldogságra érdemessé sem».

Aki Eötvös ifjúsága idején a társadalom javáért akart dolgozni, annak szinte lehetetlenség volt politikussá nem válnia. Pedig a fiatal báró eleinte nem rajongott a politikáért. A *Karthausi*-ban alig-

hanem magáról beszél, mikor azt írja: «a politika... első ifjúságomban nem érdekelt... kedélyem, mely ábrándozásra s nem tette vala teremtvé, jókor elidegenített e mezőtől s habár nem érdek nélkül, nyugodtan nézém a történetek kifejlődését, melyeknek megváltoztatására erőt nem érzék. Most nézetem változott e részben is». Ő, aki minden eseményt a történetbölcseleő magas szempontjából nézett, hamarosan meglátta, hogy a régi rend többé fenn nem tartható. A francia forradalom ezt nyilvánvalóvá tette. A kérdés csak az lehetett: leromboljuk-e vagy javítsuk a régit? Ide kapcsolódik be Eötvös életének műve. Míg lehetett volna, t. i. 1848 előtt, reformálni, javítani akart. De amikor a régi romba dőlt, 1849 után a jogfolytonosságról is szívesen lemondott volna egy tovább építhető új alapért. A pillanatnyi hangulat forradalma után eszméket adott egy tartós forradalomra, mely még ma sem ért véget.

A szabadság, egyenlőség és nemzetiség alakjában kikeresi azokat az eszméket, melyek a kort irányítják. Mindegyik nagy és hatalmas gondolat, de nincs közöttük összhang, mert egyik a másik rovására akar érvényesülni. A szabadság összetörte Franciaországban az államot, az egyenlőség létrehozta a tömeg despotizmusát. Korunk a szabadság eszméjét egyre jobban feláldozza az egyenlőségnek s ez új szolgaságba vezet. De a szabadság és egyenlőség a nemzetiséggel se fér össze. Hiszen az a két eszme, mely a demokratia alapköve, a XVIII. század öröksége s az *ember* eszméjéből származik, míg a nemzetiség a XIX. század elején a *különbség*, a *többszörös* hitéből ered. «A tétel, hogy az emberi ész mindig antitézisek-

ben működik, sohasem valóbb, mint midőn a népek gondolatainak menetére alkalmaztatik s a történetek mindenik korszakában azt találjuk, miszerint hibás állapot sohasem javult meg anélkül, hogy előbb némi időre éppen az ellenkező hibába ne estek volna az emberek». A mai uralkodó eszmék mind megdöntik az antik állam-eszmét, mely az egyén jogát teljesen az állami akaratra fullasztja. Ezeket nem áll hatalmunkban megváltoztatni, tehát az államot kell hozzájuk szabni. Hiszen az állam csak eszköz s nem cél. Az egyén és a nemzet szabadságát szolgálja. Eötvös egy olyan állam ideálját alkotta tehát meg, amely az egyént összebékíti a nemzettel, azzal a nagy többséggel, amelyben él s amelyből kiszakadnia lehetetlen.

Íme, újra a *Karthausi* problémáját bogozza államtudományi nagy művében, *A XIX. század uralkodói eszméi*-ben. A regényíró és az államférfi egyaránt önmagát adja. Itt kell keresnünk Eötvös időtlen nagyságának okait. Megoldotta az egyén és a társadalom örök antinómiáját. A *Karthausi*-ban felragyogtatja a másokért élés boldogságát, az *Uralkodó eszmék*-ben megmutatja a nemzeti közösségben élés feltételeit. Az egyén és a család viszonyát pedig többször fejtegeti a *Gondolatok*-ban és nemes példát adott rá a maga életével. Nem hiába él hát Eötvös a köztudatban, mint az említett három mű írója.

Problémáit az élet vetette fel s megoldásukat a haladásba, az emberi nem tökéletesedésébe vetett rendületlen hit tette lehetővé. Haladunk a tökéletesedés útján, ha megmaradunk azon a



szilárd erkölcsi alapon, melyet a kereszténység képvisel e világon.

Minden önzetlen munkának e haladást kell szolgáltatnia. Nemzeti voltunk megtartása ma már nem érdem, annak kifejlesztésére kell törekednünk. Ez Eötvös szava hozzánk.

Ezek az egyetemes, nagy gondolatok azok, melyek Eötvöst kiemelik kora szűk határai közül. Ő a magyar bölcs mintaképe, akit az elmélet csak úgy érdekel, ha meg lehet valósítani. Nem épít a világtól távol metafizikai légvárakat, hanem a való élet talaján állva, annak megjavításán munkálkodik. Nekünk államférfiaink nagysága a fenntartónk, kik a francia felvilágosodás logikáját az angol konzervatív realizmusával tudják egyesíteni és így egy-egy államférfi évtizedekre képes ellensúlyozni sok-sok fogyatkozásunkat. Eötvös eszméi ilyen egyensúlyozók nemzeti életünkben; magunkat becsüljük meg, ha minél gyakrabban foglalkozunk velük.

## A METAFIZIKUSOK LÉLEKTANÁHOZ.

Kevés dolog van, amit időnként jobban ócsárolnának az emberek, mint a metafizikát, pedig sohasem lehetnek el nélküle. Csakhogy a szellemnek ez a különös műve ezer alakot tud ölteni: az egyetlen probléma ezer köntösben jelenik meg. Ma egy filozófiai rendszer színeiben pompázik, holnap a tudományos hitvallás szavai mögé rejtőzik. Legyen bár szívesen látott vendég vagy lenézett vándor, minden kultúra mélyén ott van, mert a világ egységébe vetett rendületlen hitet az emberből kiirtani nem lehet, s azt a vágyat sem, hogy ezt az egységet a maga teljes valóságában kívánja megismerni. S ez az ismeret a metafizika.

A metafizikának, mint tudománynak, rossz híre van a kriticismus kiépítése óta. De azért megvan, mint a kulturát alkotó szellem szubjektív szintézise, összefoglalása az enmaga számára, szemben a tudományt, erkölcsöt és művészetet kitevő objektív-alkotásokkal. Ezt a mindent összezúzó Kant is elismerte, mikor azt írta: «A metafizika tényleg létezik, ha nem is mint tudomány, de mint természeti hajlandóság (*metaphysica naturalis*). Mert az emberi ész nem a pusztá sokat tudás hiúságától ösztönözve, hanem saját szükségletétől hajtva ellenállhatatlanul halad előre oly

kérdésekig, melyekre az ész semmiféle tapasztalati felhasználata vagy belőle merített elvek nem adhatnak feleletet, s azért mihelyt az ész benne a spekulációig haladt, minden emberben minden időben természetileg megvolt valamiféle metafizika, s meg is ott fog benne maradni mindig». <sup>1</sup>

A metafizika tudományos igényeit bármennyire összehasonlítjuk a kritikai filozófia, kulturális jelentőségével, az igazságszerzősége nem volt megsemmisíthető. Hiszen az élet legfőbb, még a gyakorlati ész szükségleténél is nagyobb szükséglete a tapasztalatnak, mint egy igazságos igazságnak a megalkotása.

A tapasztalat pedig két nagy szférában tagozódik el. Az objektív szférában foglal helyet a *logos*, azaz a racionális ismeret, a fogalmak rendszere, míg a szubjektív szféra szavakba alig szedhető irracionális valami, nagy egységes élmény; *mithosz*-nak mondhatnók, ha elfogadjuk Renan szavait, melyek szerint «a végtelen tárgyra alkalmazott minden szóbeli kifejezés mithosz, mert a határtalant zárja be határozott és kizárólagos határok közé». Minden tudásunk erre a két nagy értékre, mint megfoghatatlan, föllebbezhetetlen érvényességi okokra hivatkozik: vagy élmény voltában vagy racionális összefüggésében keresi érvényességét, igazságát. A kettő között látszólag nagy szakadék terül el. Mintha nem lehetne a két szférát összebékíteni!?

A filozófia története mutatja, hogy az objektív ismeret-szféra nagy arányú fejlődése mindig a szubjektív élmény vágyát ébreszti föl. Az alexandriai tudományosságot Plotinos, a renaissance

<sup>1</sup> A tiszta ész kritikája. Ford. Alexander és Bánóczi. I. kiad. 34. l.



racionális hajlamait az újplatonizmus ellensúlyozza; Kant kritikája nyomában Fichte következik és a romantika diadalmas napjai. Alig pár éve még úgy látszott, hogy a metafizikára teljesen állhatnak Petrarcanak Itáliára mondott szavai: *Dormira sempre e non fia chi la svegli. De Itàlia* is új életre támadt, s a XIX. század csodálatos tudományos műve után az európai kulturák a metafizika újjászületésének lehetnek szemtanúi: Hamupipóként a tűzhely mellől az asztal mellé, a főhelyre ültetik. A kultura történetíróját nem lepheti meg a dolog. A német monizmus és a francia bergsonizmus formájában ősi vágyak jelennek meg, melyek az energia-megmaradás vagy a fejlődés modern színében akarják kielégíteni az egyén egységre vágyódását, melyet a mai rettenetesen elkülönült rationális kulturszférában nem elégíthet ki.

A fogalmi gondolkodáshoz ezer kétség férkőzhet hozzá, mily egyszerű ezzel szemben az élmény igazsága! A metafizikus tehát ide menekül. Neki az élmény lesz a valóság, a lét lesz az ismeret oka. Az embert teszi a dolgok mértékévé. Már pedig «az embert a dolgok mértékévé tenni nem annyit tesz, mint véget vetni a metafizikai és a vallásos kutatások korszakának, hanem annyit, mint ezt újra megnyitni».<sup>1</sup> A személyes tudatnak az élményben eléje táruló egysége a valóság képe lesz, s így itt legmélyebb vágya kielégítését találja meg. Ezért az élményt tekinti az egyetlen értéknek, a *logos*, a fogalmi tudás csak látszat lesz előtte, mert töredékes.

<sup>1</sup> Boutroux: Tudomány és vallás. Ford. Fogarasi. Bp. 1914. 82. 1.

De az egység az élmények rendjében sincs meg  
 innidig. Bergson beszél róla, hogy az intuicio  
 gogikai feldolgozása évszázadokig tarthat, míg «a  
 módszer nemző aktusa csak egy pillanatig tart». <sup>1</sup>  
 Talán a metafizikus egész életében csak egyszer  
 történik meg, hogy a világ és benne önmaga  
 egyetlen nagy tény gyanánt élhető meg. Ilyenkor  
 níz az érzése van, hogy érintkezik a teljes való  
 sággal. S egész életében ezt az egy élményt pró  
 bóálja elmondani.

Az élmény az ismeret szerepében, ez az a körül  
 mény, mely a metafizikát a misztikával hozza  
 öközvetlen közeli rokonságba. A misztika a közvet  
 len ismeret; ennek nincsenek rationális fogalmai.  
 Ősi megnyilatkozási formája a szótalán, ezért soha  
 teljeseen el nem mondható élmény.

A metafizikusok lelkivilágának rejtélyeire is a  
 misztikusoknál kell keresni a felelet egy részét.

Egyszer egy logikus azt kérdezte Srî Râma  
 krishnától: «Mi az ismeret, az ismerő és a meg  
 ismert tárgy?» Mire ő így felelt: «Jó ember, az  
 iskolás bölcseségnek e megkülönböztetéseiből én  
 semmit sem tudok. Én csak az én isteni anyám  
 ról tudok és arról, hogy én neki fia vagyok». <sup>2</sup>  
 (Idézi Buber, Ekstatische Konfessionen, S. 1.)

Az ilyen egy dologra irányuló ismeret jellemzi  
 a metafizikusokat is. Szomjuhoznak az *egy való  
 ságra*, ahol a hangsúly épp annyira van az egyen,  
 mint a valóságon. S a vágyon kívül nincs más  
 módszerük. Mikor Râbiától azt kérdezte Hasszán,  
 hogyan ismerte meg az Istent, így válaszolt: «Óh,

<sup>1</sup> Introd. à la métaphys. p. 29.

Hasszán, te egy meghatározott módon ismersz meg, én pedig módszer nélkül». (Buber, i. m. 5. l.)

Minden metafizika fogalmi gondolkodással kezdődik. A végtelen gondolata, a nagy, a grandiózus szemlélete (mint Kantnál a csillagos ég és az erkölcsi törvény) azonban könnyen átlendítik az ekstasisba, hol az egység vágya kielégülést nyer. Igen jellemző, hogy a misztikus elragadtatás is teljesen intellektuális jellegű, melyben az érzékek nem vesznek aktíve részt. Minden misztikus egyértelműen ezt állítja. A bergsoni intuición is ilyen természetű; «intellektuális szimpátia»,<sup>1</sup> melynek segítségével az igazi metafizikus «érzi a valóság szívének lüktetését». <sup>2</sup> Ennek az eredménye aztán az a metafizika, mely «merev és holt atézisekben, de élő a filozófusoknál». <sup>3</sup>

Az egység átélésének útja — mint Bonaventura mondja: *itinerarium mentis in Deum* — a logosból indul, hogy ismét hozzá térjen vissza, csak-hogy akkor már az élmény nyomában minden fogalom a szimbólum szerepét fogja játszani. Valamennyi azt az élménytartalmat jelenti, amelyen a metafizikus átment. Nincs többé kétség, mert a lélek mintegy más világba jutott, ahol az *egy* elnyelte a fogalmi világ sokaságát. Mert a metafizikusnak az egység sem puszta kategória, hanem valóság, mivel minden élmény a Lét körében mozog.

A metafizikus úgy érezheti magát, mint *Clark Xenos*, aki ezt írja:

<sup>1</sup> Introduction á la métaphys. (Revue de Métaph. et de Morale, 1903. p. 27.)

<sup>2</sup> U. o. p. 14.

<sup>3</sup> U. o. p. 35.



«A tiszta logika minden kérdésében benne van a felelet is ; lyukat ásunk, hogy azzal a földdel tömjük be, amit kiástunk. Kétszer kettő miért négy? Mert a négy kétszer kettő. A logika nem mozdul meg önmagától, csak a szerzett gyorsasággal halad előre. De a reveláció segítségével a mult birtokában mintegy hátulról lökést adhatunk gondolkodásunknak. A rendes filozófia olyan, mint a farka után szaladó kutya. Minél jobban szalad utána, annál messzebb jut, azt önmagától, az orrával soha el nem éri. Nekünk is a jelen már előre megállapított dolog, s mindig későn jutunk oda, hogy megértsük. Ellenben épp abban a pillanatban, mikor az érzéketlenségből [az extasisból] föleszmélek, mielőtt még élni kezdek, mint a versenyző, aki utoléri önmagát, megragadtam az örök léttéválást (devenir), az élet újra kezdésének aktusában.»<sup>3</sup>

A fogalmi gondolkodásnak nincs vége, ezért hát a metafizikus a végső magyarázatot egy másik szférában, az élmények irracionális rendjében keresi. A vágy nyomában jár a megvilágosodás. Bizonyosan erre vonatkoznak Pascal emlékezetes *feu! feu!* szavai az elragadtatásának emlékét őrző *mémorial*-ban. A gondolkodás nagy aktivitása után a test elfárad, szinte passzivitásba merül, mint dr. Bucke írja le : «Az estét két barátommal egy nagy városban töltöttem olvasgatva, költészetről és filozófiáról vitatkozva. Éjjélkor váltunk el egymástól. Lakásomra bérkocsin hosszú útat kellett megtennem. Szellemem, melyet egészen el-

<sup>3</sup> Idézi James, *L'expérience religieuse*, ford. Abouzit, 330. s k.

foglaltak azok az eszmék, képek és izgalmak, melyeket az olvasás és a beszélgetés hozott létre, nyugodt és csendes volt. Anélkül, hogy gondolkodásom aktív lett volna, szinte passzive örööm telt benne, hogy impresszióim magukkal vigyenek. Egyszerre, anélkül, hogy a legcsekélyebb előzetes érzésem lett volna róla, tűzszínű felhőbe burkoltan láttam magamat. Egy pillanatig azt hittem, hogy a közelben valami nagy tűz van, de rögtön utána észrevettem, hogy a tűz bennem van. Csakhamar az exaltáció érzelme lepett meg, s közvetlenül e roppant örömhöz egy leírni lehetetlen intellektuális megvilágosodás csatlakozott. Többek között nem csupán hittem, de *láttam*, hogy a világegyetem nem holt anyagból van formálva, hanem egy élő jelenvalóság (présence); az örök életnek tudójává lettem. Nem a meggyőződés volt ez, hogy egyszer majd halhatatlan leszek, hanem a tudat, hogy már is az vagyok. Láttam, hogy minden ember halhatatlan; hogy a világ rendje olyan, hogy benne egyetlen «lehet» nélkül minden dolog valamennyi javára szolgál; hogy a világ, minden világ alapja a szeretet, s hogy az idők folyamán okvetlen megvalósul a mindenki boldogsága. *A látomás pár másodpercig tartott és eltűnt. De annak a valóságnak, melyet velem közölt, emléke és érzése egy negyedszázad óta megmaradt bennem.* Tudom, hogy igaz, amit nekem megmutatott. E meggyőződést, mondhatnám e tudatot még a mélységes levertség pillanataiban sem veszítettem el.»<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Dr. Bucke: Cosmic Consciousness: a study in the evolution of the human Mind. Philadelphia, 1901, p. 2, 7, 8. Idézi James, i. m. 338. l.

A metafizikai víziót nemcsak Bergson emlegeti, hanem ez csakugyan mindegyik metafizikusnál megtalálható. Így Böhme Jakabnál is, kinek gondolkodása oly jellemző az egész német filozófiára. Ő ugyanis ezt írja :

«Egy negyedóra alatt többet láttam és tudtam meg, mint amennyit esztendőig tanulhattam volna egy egyetemen. Ugyanis láttam és megismertem valamennyi dolog lételét, a földet, a föld mélyét és a poklot, a Szent Háromság örök születését (génération), a világnak és minden teremtménynek származását és létrejöttét, amint kiindulnak az isteni bölcseségből. Megismertem és láttam magamban a három világot, amint a külső és látható világ születik a két belső és lelki világ gyermeke gyanánt. Láttam és megismertem az egész teremtő lényeket, a rosszban, mint a jóban, ezek eredetét és kölcsönös függésüket ; hasonlóképp megértettem, hogyan szült az örökkévaló Szűzanya termékeny méhe. S mindezt nem csupán nagy csodálkozással fogtam föl, hanem kitörő örömmel is, s a külső ember épp oly nehezen értette volna ezt meg bennem, amint nehéz mindent írásba foglalni. Ugyanis az egész világegyetemről teljes látomásom volt, mint valami káoszról, amelybe minden dolog bele volt foglalva, de lehetetlen volt magamnak ezeket egymástól szétfejtennem.»<sup>1</sup>

A misztikus nem csupán elgondolni, hanem átérzeni is akarja az Isten dolgait.<sup>2</sup> De az átérzést mindig megelőzi a gondolati foglalkozás. Az elragadtatás irányát az aszkézis készíti el, az exta-

<sup>1</sup> Id. James, i. m. 348. s k.

<sup>2</sup> οὐ μόνον μάθων ἀλλὰ καὶ πράτων τὰ θεῖα. (Hierotheus.)



sisban azok a gondolatok lesznek átérzettek, megéltekké, melyekkel megelőzőleg foglalkoztak a misztikusok. Ezért minden misztika bizonyos hagyományok, régi keretek között mozog. Az elragadtatás nem hoz új dolgokat, csak megbizonyosodást. A Lét világába transzponálja a Gondolatot.

Egészen ez a metafizikai vízió rendje. A logos mithosszá, a fogalom élménnyé válik benne, s ez által oly szilárd bizonyosság járul hozzá, amelyet a logika nem adhat.

A nagy metafizikusok koruk egész tudományát felszívják magukba. De a tudományok rengeteg adatába egy nagy egységet akarnak hozni. Megvilágosodásukat hosszú és nagy gondolatmunka előzi meg, úgy, hogy bizonyos fogalmak utoljára bizalmas ismerőseiké válnak, elvesztik náluk lassankint fogalmi jellegüket, mint Balzac és Dickens lelki világában az érzéki világ tapasztalatai, adatai közé helyeződött át némely kedves regényhősük. Amint leomlott náluk a való és képzelte között lévő válaszfal, úgy omlik le a metafizikusok lelkében a gondolkodás és az élet határfala. A túlsúly persze az élmények oldalára billen. S mivel minden átélhető, a gondolat épp úgy, mint az érzéklet, mi sem természetesebb, mint hogy a legkedvesebb fogalmi gondolat élménnyé válik, érzéssel telik meg és megszületik a metafizikai vízió. A gondolatok rendje a világ, a dolgok rendjévé lesz, az eszmék a valóságos lét színét öltik magukra : szubstancializálódnak. A végtelen gondolata — oly sok metafizikus *primum movense* — az Abszolút formájában testet ölt, melyről csak az élmény beszélhet, mert a szó, a fogalom már

korlátozás. Már nem a végtelen, ezért az Abszolútról minden állítás semmis. A vízió tartalma legfeljebb homályos hasonlatokkal, szimbólumokkal mondható el vagy pedig negatív közelíthető meg. «Ő, az Én, az Atman — mondják az Upanishadok — csak ezzel fejezhető ki: nem! nem!»

A metafizikai élmény egységének jellege szerint kétféle metafizika lehetséges. Vagy esztétikai jellegű az egység: a világnak mint műalkotásnak felfogásából származik, mikor az egység az alkotó egyéniségének jele, s az élmény reá irányulva az Istenben talál megnyugvást. Így jönnek létre a vallásos metafizikák (Eckehart, Schleiermacher). A világ, mint a műalkotás önmagán hordja alkotója egyéniségét: a világ megtelik Istennel. Mivel pedig az Isten lélek, a világ is átlelkesítettetik, sőt Isten maga lesz a világgá. A renaissance-filozófusok mind ezt a metafizikát vallották, köztük Nicolaus Cusanus, G. Bruno és Cardanus. Bárhova néztek a világban, mindenütt csupa harmóniát láttak. Tanaik különbözhetnek, de ebben meg egyeznek. Nem jellemző, hogy Kopernikust a ptolemeusi világkép aszimmetrikus volta, harmóniátlansága vezette az új világkép megalkotására? Galilei pedig azért találja Kopernikus rendszerét meggyőzőnek, mert a legegyszerűbb.

Másutt ismét az ismeretbeli egység logikai kategóriája válik élménnyé, s akkor a természet-filozófiák jönnek létre. (Schelling.)

Mivel minden extázis az intelligencia műve — hiszen a fogalmak lesznek benne élményekké — a metafizikus szintén megtagadja az érzékek adatait.

Ha a metafizika deduktív formát ölt, mint Plotinosnál, a fogalmak, εἶδη, ἰδέαι, aktusok, gon-

dolatok, νοήσεις. A fő Értelemben egyszerre vannak meg és mégis külön, mint amilyenek az egy tudomány különböző fogalmai. (Ennead. VI. VI. 2. — IX. 5.) Az Értelme öröktől fogva van; képzeiteit enmaga alkotta. S mivel nála a gondolkodás annyi mint a cselekvés, a világ az ő műve. (V. IX. 5.) Az ideák az ő archetipusok, az igazi valóságok, ὄντα καὶ οὐσίαι. (V. VIII. 5.) S nemcsak az általánosnak van ideája (τὰ καθόλου), hanem az egyedeknek is (τὰ καθ' ἑκαστα). Az érzéki világ minden részletével megvan az intelligibilis világban, s e földi képzetek csak homályos gondolatok, ἀμυδραὶ νοήσεις, míg az ottaniak világos érzetek, ἐναργεῖς αἰσθήσεις. (VI. VII. 7.) Ez a deduktív metafizika a romantikus, vallásos világkép, ahol — mint Aquinói Tamás mondja — «necesse est quod in mente divina sit forma ad similitudinem cuius mundus est factus . . . Deus secundum essentiam suam est similitudo omnium rerum: unde idea in Deo nihil est aliud quam Dei essentia». (Summa, pars I. quæstio XV. artic. 1.)

Ebből a felfogásból származik aztán az a megnyugvó, ethikus hangulat, melynek Walt Whitman így adott kifejezést:

«Lelkem, hiszek benned . . .

Jőjj, járj velem a réten, szólaltasd meg fuvolád sípjait . . .

Csak a berceuset szeretem, hangod halk zümmögését.

Arra a másik nyári, átlátszó reggelre gondolok, mikor együtt voltunk a réten,

Egyszerre csak körülvelt a béke és az ismeret, melyek felül-  
múlják a föld minden észokát:

Tudom, hogy Isten keze az enyémnek ígérete,

S tudom, hogy az Isten lelke testvére az enyémnek,

S hogy az emberek is mind testvéreim, s minden asszony  
nővérem és szeretőm,

S a világ hajójának gerince a szeretet.»



De ölthet a metafizika induktív formát is. Ezt látjuk először a Comte Ágost pozitív filozófiájának ama törekvésében, hogy az *emberiség* fogalmát emelje a régi szubstancia rangjára ; s a Bergson reménységei közt szereplő kollektív filozófia sem ment ettől. Ilyenkor beismert tárgya nem lehet az ontológiai spekuláció, mely egy a tapasztalat körén túl fekvő valóságra irányul, sem a világ a priori rekonstrukciója, melyhez isteni elme szükségeltetnék, sem a titokzatos Tudattalan vagy a Megismerhetetlen, amivel igazán nem tudnánk mit kezdeni, hanem arra törekszik, hogy magukat és a természet egyéb dolgait a maguk *konkrét* valóságában *elgondolhassuk*. Ezért hát egy methodikai elvet (Bergsonnál a *fejlődés* elvét) szubstancializál, azt világalkotó léttel ruházza fel, s így valósággá teszi azt, ami egyébként csak az életjelenségek megértésére szolgáló logikai principium. Ez a tény maga indokolja azt, hogy miért indul Bergson az abszolút felé a relatívból, a metafizika felé a közvetlen ismeretből. És ezért van a bergsonizmusnak egyszerre két arca. Az egyik szerint ez a filozófia kész metafizika, a másik szerint pedig csak út, módszer egy pozitív metafizika felé. S inkább az utóbbi felfogás a helyes róla. Az induktív metafizika tárgya a teljesen egységes tapasztalat, mint gondolat. De, hogy a gondolat teljesen egységes (azaz *a* gondolat) legyen, ahhoz a világegyetem teljes és tökéletes tapasztalatára lenne szükség. De a mi értelmünknek ez lehetetlen, más értelmet pedig elképzelni nem bírunk. Így válik a metafizika ideállá, a tapasztalat folytonos egységesítésének céljává. Ha már kénytelenek vagyunk fogalmakkal, gondolatokkal kife-

jezni a valóságot, akkor a relatív folytonos szintézise az abszolút gondolatára vezet el, mely ugyan — mint emberi gondolat — szintén relatív, de épp úgy benne lesz az abszolút, mint a természetben, mint ismereti tárgyban benne bírjuk a természetet, mint noumenont is. Az abszolút gondolata teljesen sohasem lehet ment a relatív-tól, de tisztulhat, s róla alkotott képünk folytonosan hívebb lesz, bár az eredetijét ésszel sohse láthatjuk (azonban megélhetjük) s ez a kép a metafizika.

Összegezve a mondottakat, a metafizikát a racionális szféra eszméi megélésének, a fogalmak érzéssel telítésének, a logikus rendnek az élmények rendjébe való áttételének tarthatjuk. Kulturális jelentőségét pedig abban kell keresnünk, hogy ez élmény emlékezete megmaradóan, tartósan organizálja egész teoretikus világunkat, s azt átvíve a praktikus szférába, alkotásaink hathatós segítő-jévé teszi. Az intuición extatikus pillanataiban az ember nagynak érzi magát, mint a világegyetem, és nyugodtnak, mint egy Isten. Emlékeik kedvesek maradnak, mint a Szent Lélek látogatásai, s erőt adnak egy egész életen át. Ezek azok a meggyőződések, mik éltetik az embereket és a kulturákat.

## KÉT MAGYAR FILOZÓFUS.<sup>1</sup>

*Böhm és Pauler.*

A német idealizmus talaján nevelkedett az a két gondolkodó, akikben először érte el a magyar filozófia az európai színvonalat. *Böhm Károlyra* és *Pauler Akosra* gondolok, akiket számos kötelek fűz egymáshoz, többek közt az is, hogy mind a ketten meglehetősen nagy utat jártak be, míg koruk pozitívizmusán át eljutottak a tiszta idealista világnézet alapjaiig.

*Böhm Károly* (1846—1911), a kolozsvári egyetem tanára, abban a korban kezdett filozofálni, mikor a pozitívizmus volt Magyarországon az uralkodó. De a benne élő mélyebb reflexióra való hajlandóság és német egyetemi tanulmányai miatt nem érte be ennek felszínes gondolataival, s az volt az első szándéka, hogy a pozitívizmust a kriticizmussal, Comteot Kanttal mélyítse el. Főműve, az *Ember és Világa* 1883—1906-ig, sőt a logikai érték tanáról írott része csak a szerzőnek 1911-ben bekövetkezett halála után jelent meg. E hosszú idő alatt gondolkodásának súlypontja meglehetősen eltolódott, s a pozitívista alapnak csak emlékeztető nyomai maradtak meg.

<sup>1</sup> A nápolyi filozófiai kongresszus számára készült összefoglalásból, melynek tárgya a mai magyar filozófia ismertetése volt.



Kant irányító szerepét is Fichte vette át, s Böhm rendszerében a szubjektív ideáлизmusnak egyik legkövetkezetesebben megkonstruált formája áll előttünk.

Böhm tanítása szerint a világ az Én tevékenysége nyomán jön létre. Ennek öntudatlan teremő aktusa alkotja meg a tárgyi világot, melyet az alany magából projiciál, kivetít, s ez által létrehozza a külső világot. Ámde az Én nemcsak öntudatlan alkotó, hanem tudatos szellemiség is, amely az öntudattalanul kivetített világot hatás alakjában tudomásul is veszi és a képek tudatos rekonstrukciója által megismeri.

Amint első tekintetre is látható, ez a filozófiai rendszer is az újkor oly jellemző gondolatából: a szellem világalkotó aktivitásának intuiciójából született meg. Böhm figyelmét azonban nem a tárgyi világ, hanem az ember tudatos világa, a jelentések területe kötötte le, s ennek a vizsgálatában semmiféle nehézségtől sem riadt vissza. Módszere izig-vérig metafizikai, mely a legkisebb problémát is a nagy egyetemes összefüggések világánál szemléli. Az ember világában a befogadás, a passzió mellett megpillantja az ennél sokkal fontosabb akciót. «Világunk — úgymond — nemcsak abból áll, amit a *Más* (a tárgy) tesz benne, hanem abból is, amit *Ő maga*, a saját erejével alkot benne. Világunknak ez a *határozottan nagyobb fontosságú része* közelebb érdekel mindenestre, mint az, ami már megvan, mert itt magunk részt veszünk az örök élet munkájában, s beleszőjük nagy szövetébe a mi szerény, de a világ fennállásához nélkülözhetetlen fonalainkat.» A valóval szemben, melyet az alany tudomásul

vesz, ott találjuk a feladatokat, melyeket az alany megvalósít. Az ember világának egymáshoz illő és egymást kiegészítő két félgömbje tehát a való és a kellő, melyek együttvéve adnak egész emberi világot: az ontológia szükségképpen a deontológiával való kiegészítésre szorul. Amaz a való világ képét, emez pedig a kellő világ ideálját állítja elénk.

Böhm fejlődésének érett korszakában egész érdeklődésével ezen az utóbbi szférán csüggött, s rendszerének éppen ez a része, az axiológia a legérettebb és legértékesebb alkotása. Bölcselőnk ezen a téren az egész európai filozófia szempontjából is úttörő munkát végzett, mely örök dicsősége lesz a magyar gondolatnak. Eszméi nem mentek a tévedéstől, de tagadhatatlan, hogy ő volt az első, aki az érték problémáját metafizikai magaslatra emelte és egy minden részletében kidolgozott világnézet szerves részévé tette.

Az értékelmélet filozófiánk legégetőbb kérdéseire keresi a feleletet, s ma az érdeklődés homlokterében áll, azonban Böhm előtt alig jutott túl ez a probléma az ökonomia és a pszichológia területén. Böhm mindenkinél világosabban és előbb látta meg, hogy világunkat minden részletében át megszövi az érték gondolata, mert tényítéleteink fölött ott emelkednek az értékítéletek. Hogyan jönnek ezek létre? Úgy, hogy bennük a töredékes, relatív tényeket egy abszoluthoz mérjük, — lényegében tehát egy becslés rejlik bennük, mely nem jöhetne létre az abszolút értéknek a feltevése nélkül. Ahogy a való világ érthetetlen volna a szubstancia fogalma nélkül, épp úgy az érték gondolatát kell a kellő világának középpontjába

állítanunk. A két világot aztán az *öntét* hipermetafizikai aktusában foglalja össze bölcselőnk, s mivel csak a szellem az, amely önmagában tevékeny, — a világot a szellem öntevékenysége gyanánt fogja föl. A való és a megalkotandó világnak legbensőbb lényege egyaránt a szellem: önvalósága és önértéke egyedül csak a szellemnek van. Minden másnak csakis annyiban van *eszközi* értéke, amennyiben a szellemnek megnyilvánulását, az intelligencia megvalósulását elősegíti. Az önértéknek az a sajátossága, hogy értékessége közvetlen adottságként áll előttünk és éppen ezért nem is tagadható. Velünk való viszonyában pedig kötelező erővel bír. Az ember életének célja tehát az öntudatos értelemnek a létben való kialakítása. «Az öntudat homályossága — úgymond — az élő embernek halála, a tragikumnak legmélyebb gyökere, az intelligencia önmegsemmisülése».

A nehézkes logikai vértzetben, a bizonyítások fonalán óvatosan előrehaladó filozófus előadása lendületet nyer és érzelmi melegséget kap, valahányszor az intelligencia életének nagyszerűségéről szól, mintha csak nagy elődjét a Stagiritát hallanók. Ilyenkor tűnnek ki Böhm egész filozófiájának mély erkölcsi gyökerei, s műveinek legfeledhetetlenebb lapjai éppen azok, amelyeken a hédonizmusnak és utilitárizmusnak klasszikus kritikája olvasható. Bölcselőnk az alany szellemi fejlettségének különböző fokaival hozza kapcsolatba a háromféle alapértékelést, t. i. a hédonizmust, az utilizmust és az idealizmust, mely utóbbinak fényénél aztán világossá lesz előttünk, hogy «az ideálok az emberi természetben östényezők gyanánt rejlenek».



Böhm filozófiája sok részletében fogyatékos, s mint minden világnézet, nem annyira igazolt tételekre, mint inkább szerzőjének egyéniségére épült. Ellene vehető, hogy nem tesz éles különbséget a szellem aktusai és ez aktusok tartalmai között, — hogy homályban hagyja a teremtető Énnek és az empirikus Énnek a viszonyát, de az éles problémalátást, a logikus kifejtés erejét és mindenekfelett a filozófus erkölcsi tiszteletreméltóságát, az őszinteséget és az abszolút igazság lehetőségébe vetett hitét nem lehet tőle megtagadni. S ha a nagy filozófia az, amelyik félelem nélkül való és amelyik mond valamit azoknak, akik hozzája fordulnak, akkor ez a filozófia a maga körében nagynak volt mondható. A magyar filozófusok között Böhm Károlyig senki se tudta hozzá hasonlóan tanítványaival megéreztetni azt, hogy a filozófia nemcsak tan, hanem ennél sokkal több valami: élő hit, eleven élet. Böhm egyéniségében megérezték tanítványai, hogy a bölcs csakugyan elégséges önmagának, s ez a tapasztalatuk talán a legértékesebb volt a mesterrel való érintkezésükben. Azonban bölcselőnk merev és hajthatatlan egyénisége a maga egész súlyával ránehezedik az ő személyes tanítványaira, s nemhogy felszabadítójuk, hanem inkább megkötőjük későbbi fejlődésükben. Így lehetünk szemtanúi annak a különös jelenségnek, hogy Magyarországon először Böhm körül alakult ki egy filozófiai iskola (Tankó Béla, Varga Béla, Bartók György, stb.), de ez az iskola nem fejlődés-képes, mert dogmának hajlandó tekinteni mestere szellemi örökségét. Művének igazi folytatását nem is náluk kell keresnünk, hanem annál a másik mai

magyar filozófusnál, aki Böhmnek nem velt személyes tanítványa, de finom és hajlékony szellemébe fölvette az ő gondolkodásának eredményeit is, és az általa kezdeményezett utakon tovább haladva legtöbbet tett a mai magyar filozófia európai színvonalának biztosítására. E gondolkodó *Pauler Ákos* (szül. 1876) a budapesti egyetem filozófiaprofesszora.<sup>1</sup>

Pauler Ákos szinte pozitivisztikus tendenciákkal kezdte filozófiai pályafutását, hogy mindinkább tisztulva a legtisztább platoni dualizmus alapján konstruálja meg a maga egyéni világmagyarázatát. Franz Brentano személyes körébe jutva, magába szívta a skolasztika finom elemzései iránt való fogékonyságot, — majd Bolzano és Husserl logikai műveibe merülve igyekezett megszabadulni a múlt század végén uralkodó pszichologizmus tévedéseitől. A lét és érvény, gondoltság és igazság elválasztásában elment a legvégső határig, s a tiszta logika eszméjét Husserl klasszikus fejtegetései nyomán elindulva, még mesterénél is tökéletesebben sikerült megpillantania. Pauler ma Európának egyik legkövetkezetesebb logistája, aki a közel jövőben német nyelven is megjelenő, rendszeres összefoglaló művében bizonyosan nem tűnik el észrevétlenül az európai nagy nemzetek filozófiájában sem. Műve nem ment az egyoldalúságtól, de a benne megnyilatkozó szintétikus mély elme és a roppant eleven problémaérzék feltétlenül tiszteletet parancsolnak ily hatalmas erőfeszítés iránt.

<sup>1</sup> Művei: Az ethikai megismerés természete. 1908. Bevezetés a filozófiába 1920. II. kiad. 1921. Aristoteles, 1921. Logika, 1924 stb.

Pauler teljesen tájékozott az egész európai filozófia területén, de számottevő az a hatás is, amelyet Böhm Károly munkássága gyakorolt rá. Értékelmélete aligha jöhetett volna létre Böhmnek az önértékre vonatkozó fejtegetései nélkül, de elődjének szubjektív ideálista álláspontját éppen a benne rejlő pszichológizmus miatt nem tehetta a magáévá, s Fichte helyett inkább Hegel objektív ideálistusa ragadta meg. Az ő tanítása szerint is az Én és a Nem-Én egyaránt feltételezik a fogalmat, az ideát, a logikumot, mely tehát fölötté áll az Én és Nem-Én dualizmusának. Ezért Pauler az igazságot és ennek tiszta érvényességét mindennek fölébe emeli, s benne véli megpillantani minden létezésnek és értékességének az előfeltételét. Mint a platoni ideák világa, úgy trónol Pauler tartalmi, az elgondolástól és létezésétől egyaránt mentes tiszta igazsága minden valóság fölött. Rendszere a legkövetkezetesebb igazságmonizmus, mert az igazságban találja meg azt az absolutumot, mely minden relatív tér és időbeli valóságnak előfeltétele, valamint azt az ősértéket is, amelyet az igaz tételekben a gondolkodással, a jóságban a törekvéssel és a szépségben az érzékelésnek való közvetlen adatással megragadunk. Az igazságnak önmagával való azonosságát, összefüggő benső organikus egységét és részekre tagoltságát fejezik ki a logikai alapelvek : az azonosság, az összefüggés és az osztályozás elve. Az absolutum ez egységes strukturájának köszönhető, hogy minden tudományban négy alapprobléma merülhet föl, nevezetesen : 1. az alkotóelemek, 2. a relációk, 3. az osztályok vagyis a kategóriák, s 4. ezek mindegyikének szempontjából az abszo-



lutum problémája. A filozófia leglelkét az ideológia problémaköre alkotja, melyhez Pauler a fenomenológiát, a relációelméletet, a kategóriaelméletet és az értékelméletet számítja.

Lehetetlenségre vállalkoznánk, ha e gazdag és mégis oly átlátszó szellemet a rendelkezésünkre álló időben részletesen akarnók ismertetni. Csak éppen néhány jellemző vonására óhajtunk rámutatni.

Pauler tanítása szerint a filozófia azon osztályokról szóló tudomány, melyek a szaktudományoknak előfeltételei, vagyis a filozófiában a leg-egyetemesebb osztályokról szóló tudományt keresi. De nemcsak tárgyában igyekszik a filozófiát a szaktudományoktól elhatárolni, hanem módszerében is. Sigwart egy megjegyzésén elindulva azt bizonyítgatja, hogy a filozófia módszere a redukciónak nevezett eljárás, mely nem a tapasztalati adottságokat elemzi, mint az indukció, nem is bizonyos tételek következményeit fejti ki, mint a dedukció, — hanem valamely fogalom vagy tétel előzményeire, praesuppozícióira következtet, illetőleg ezeket nyomozza. Teszi pedig ezt egy sajátos ítélet-fajtában, az ú. n. autotétikus ítéletekben, mikor minden szemlélettől menten az alanyhoz az alanyfogalom érvényének logikai előfeltételét csatoljuk hozzá állítmányként. Pauler szerint minden időtlen érvényre igényt tartó tiszta filozófiai ítélet ilyen természetű.

Bölcselőnk tekintete annyira a *sub specie aeternitatis* szemlélődésre van beállítva, hogy még a történelem színes szövete is csak mint elvi megállapításainak illusztrációja érdekli őt. A filozófia neki tiszta ideológia, mely a *hic et nunc* valóságot

9 elhanyagolva a dolgot mint ideát tekinti csupán,  
1 mikor még «innen van» a lét és nem-lét dualitásán.  
2 Ebben a szemléletmódban van Pauler igazi ereje,  
3 de egyúttal egyoldalúságának forrása is, mely sok-  
4 szor épp úgy érzéketlen a valóság iránt, mint mes-  
5 terei: Platon és Hegel.

Pauler Ákos ma a budapesti egyetemnek egyik  
1 legnagyobb hatású tanára, akinek működésétől  
2 az eddigi tapasztalatok alapján remélnünk lehet,  
3 hogy az ifjabb nemzedékben ki fogja fejleszteni  
4 a filozófiai érdeklődést. De a mai magyar fiatal  
5 író és tudós generáció általában is sokkal nagyobb  
6 fogékonyságot mutat a világnézet és a filozófia  
7 kérdései iránt, mint elődei. A tények imádatának  
8 ideje lejárában van, s előtérbe nyomult a tények  
9 értelmezésének a vágya. Ennek köszönhető az a  
1 nagy érdeklődés is, mellyel a magyar tudományos  
2 világ az ifjabb generáció szellemtörténeti folyó-  
3 iratát, a *Minervát* fogadta, amely Thienemann  
4 Tivadar pécsi egyetemi tanár szerkesztésében je-  
5 lenik meg, s Dilthey és a modern történetfilozó-  
6 fusok termékeny szempontjait alkalmazza külö-  
7 nösen a magyar szellemi élet multjának kutatá-  
8 sában.

## KULTURÁNK VÁLSÁGA.

Pascal elrémült, mikor szemlét tartott a természet végtelen nagyságán és az ember végtelen kicsinységén. De aztán megvívasztalódott, mert bár igaz ugyan, hogy a kicsinyke embert a roppant természet egyetlen mozdulatával agyon-sujthatja, de a természet tudatlanul teszi ezt, mint a gép, míg az ember tud róla és e tudat a lesújtott embert a természet fölébe emeli. Így az ember porba roskadása is a természet fölött aratott diadallá változik. A tudatosan alkotó ember *több mint a természet*, s élete áttörheti a néma anyagi világ szűk korlátait. A Logos, a szellem szava csak az ember értelmének hallhatóan beszél, s hiába végtelen a természet, nem tudja megérteni ennek zendülését! A szellem szavára egy új világot épít az ember a természet valósága fölé: a kulturáét, amelyet a legsajátabb módon a magáénak vall. Így lesz az ember két világ részese, mert élete nem csak a természet, de még ennél inkább a kultura ölen játszódik le.

S az ember rendszerint büszke a maga kulturájára, melynek minden mozzanata a természet igába hajtásáról beszél előtte, s melyben a saját lelkének arculata tükröződik. De jönnek komor és nehéz idők, amikor az apokalypsis hangulata borul az emberi lélekre, mert úgy érezzük, hogy



a leigázott természet föllázadt ellenünk és mindazok a nyers erők, amelyek az értelem világossága elől lesben álló fenevad gyanánt huzódtak vissza ösztönös létük sötét barlangjába, újra előtörnek, hogy elpusztítsák mindazt, amit eszünk bámulatos erőfeszítéssel épített. Ezek a khiliasztikus hangulatok, amikor a kétségbeesett emberiség a világ végét várja, mert úgy érzi, hogy mindaz, amit eddigelé alkotott, éppen az ellenkezőjére fordult annak, amit általa elérhetőnek remélt. Azt várta, hogy az emberek testvéri ölelésben egyesülnek; hogy nem törnek többé gyilkos szándékkal egymás ellen, s a béke boldog ölen élvezik mindazokat a javakat, melyeket csak a magáratálált ész adhat meg az embernek. S helyette mit kell megérnie? A mindenki háborúját mindenki ellen, a gyász és a vigasztalan szomorúság idejét, amikor önkéntelenül tolul ajkára a megdöbbenő kérdés: «Különb-e az eszes ember, mint a pillanat benyomásainak élő oktalan állat?» Mintha minden kulturánk kisiklanék ilyenkor lábunk alól, s mi a feneketlen mélység szájánál kétségbeesve tárjuk ki kezünket a messze szabadító után...

Eddig mi ezt a hangulatot csak a történelem lapjairól ismertük, mely azt tanítja, hogy az antik világ bukásakor ennek a fázisait élte át az európai művelt világ. De ma a szemünk láttára lezajlott világégés nyomán a magunk lelkében támad hasonló hangulat. Alig van ma nagyobb viszhangot keltő kiáltás, mint az, amelyik azt súgja az elalélt európai ember fülébe, hogy évezredes kulturánk napja leáldozóban van: közel járunk a pusztulás órájához. «A Nyugat alkonya»

ma nemcsak nagyhatású és divatos könyvcím, de sokak szemében élő és fájó valóság. A pesszimizták már szinte látják, hogyan lepi be London, Páris és Berlin romjait a fű és hogyan osztoznak e világvárosok Babylon, Ninive és Karthago sorában, míg túl az óceánon ragyogóan kel a nap Amerika, az új világ, a halott Európa vidám örököse felett...

A hangulattól fakadó hit azonban nem bizonyosság, de ha sokan ringatóznak egy hangulatban, érdemes megvizsgálni, van-e annak valami komoly alapja. A szellem életét külső események meg nem ölhetik: háborúk egymagukban nem pusztíthatnak el kulturákat még akkor sem, ha az egész világon végig tombolnak. A háború maga is a kultúra betegségének jele, s így a világháború nem más, csak kitörése, látható jele kulturánk válságának. Próbáljuk meg tehát, hogy a szellem művét, a kulturát, mely ma kétségtelenül kritikus napjait éli, ne az események fényénél, hanem az eseményeket mozgató eszmék világosságában vegyük szemügyre. Ha kulturánk valóban válságban van, ennek a rugóit itt kell megtalálnunk, mert «mens agitat molem», a lélek irányítja az anyag mozgását.

Vizsgálódásunkat a filozófiában kifejezésre jutó világnézeti mozzanatokra építjük, annál a meggyőződésünknel fogva, hogy a filozófia minden korban a kultúra öntudata, ahol fogalmakká érve jelennek meg mindazok a törekvések, amelyek egy-egy kultúra alkotóinak lelkében élnek. Aettek értelme örökké rejtve maradna előttünk, ha itt nem találnánk rá azokra a végső szellemi rugókra, amelyek az emberi akaratot irányítják.

## I.

Minden kultúra törekvései belefoglalhatók néhány fogalomba, amelyek azokat az értékeket fejezik ki, amelyek megvalósítását látták alkotói többé-kevésbé öntudatosan a maguk élete értelmének. Az óceán óriási víztömegében is néhány áramlat figyelhető meg, amelyek ellenállhatatlan törvényszerűséggel mozgatják meg az egész tengert. Vannak vizek, amik időnkint kívül esnek ezeken az áramlatokon, s vannak, amelyek nincsenek benn a fősodorban, de előbb-utóbb minden vízcseppnek meg kell fordulnia az áramlat vonalában, s akkor magára kell vennie ennek mozgásirányát. A kultúra is ilyen áramlat: nem mindig ugyanaz a nép és mindig más és más emberek tevékenykednek az alkotás fősodrában. De ez nem fontos, hiszen népek és emberek ilyenkor csak eszközei az eszmének, amelyet vállaikon visznek ama cél felé, amely legtöbbször előttük is egészen ismeretlen. Ismeretlen, mert a szellem szabad, s annak az útvonala nincs előre kimérve szigorú törvények által. Az emberi ész csak botorkálva jár a nyomában és találgatja, hogy a jövőben merre felé veheti majd az útját...

A mai európai kultúra rendkívül bonyolódott jelenség, de szövete mégsem fölfejtethetlen. Csoválatos történeti képződmény, amelyben antik és középkori elemek színezik a legmodernebb szálakból kialakult képet. Mintegy tudatos folytatása e két régi világnak, éppen azért nem is igen érthető meg anélkül, hogy ennek a kettőnek főgondolataira ne mutassunk rá. Hiszen a középkor keresztyén kulturája úgy nőtt ki az om-



ladozó antik kultúra talajából, ahogyan a modern világ csirái a középkor méhében fejlődtek ki.

Az antik világ szellemi kultúráját a görög génius alkotta meg, s ennek a világcsodának el kellett pusztulnia, mert a kontemplációnak élt, s hiányzott belőle a tett mindent magával ragadó lendülete. Platon és Aristoteles filozófiájából látjuk, hogy a világ lelke tele van ki nem elégülő sóvárgással. A lét értelmét egy elérhetetlen meszszeségben keresi, melyről eleve tudja, hogy azt soha el nem érheti. Éppen azért nem is törekszik tevékeny élettel feléje, hanem megelégszik azzal, hogy fájó lélekkel szemléli az ideák örök világát. Aristoteles tanítása szerint, Isten, aki minden értékek foglalata, örök mozdulatlanságban csupán az önmagával foglalkozó gondolatoknak él túl minden valóságon, ami az emberrel valami közösségben van. S ez az isteni szellem, aki elmerült saját magának kontemplációjában, mit se törődik a világgal és az emberekkel. Hogyisne! Hiszen minden törődés az ő isteni, abszolút boldogságának megzavarása lenne! Csoda-e, ha a világnak ilyen felfogása nyomán a görögség legjobbjai szintén elvonultak kertjüknek árnyas lombjai alá, hogy a külső világ dolgaitól teljesen elzárkózva, önző módon élhessenek az istenükhöz hasonló boldog életet!?

E kultúra egyenes folytatása, sőt sóvárgásának kielégülése volt a keresztyén kultúra, mely elérte a hit által azt a csodás világot, amelyet az antik görög csak messziről áhított. A keresztyénségnek magával kellett ragadni a lelkeket, mert egy olyan viszony hitét hozta aki nem elégtűt hellén kultúrába, amelyik annak legnagyobb fo-

gyatkozása volt. Megtanította rá az embereket, hogy Isten nem az a közömbös és önző lény, akinek Aristoteles látta, hanem mindnyájunkat szerető édes atya, aki törődik velünk, hiszen e világ is az ő műve és aki a Jézus Krisztus kínszenvedése révén mindnyájunkat gyermekévé fogadott. Ennélfogva minden ember úgy járulhat eléje, mint gyermek az édes atyához, aki túláradó jóságában örömmel öleli keblére azt, aki hívő lélekkel az ő védelméért esedezik. Hogy mily csodás eredményei vannak e boldogító hitnek, arról csak az tud beszélni, aki valóban ily benső közösségbe tudott lépni a Mindenható Atyával. De mindnyájunk előtt ott vannak a szentek és a mártírok ezrei, akik szívük hulló vérével pecsételték meg hitük igazságát. Az antik világ csak bölceket tudott adni az emberiségnek, akik sokszor elszomorították, ha a lét értelmét kérdezte tőlük, a keresztyénség azonban szenteket hozott, akik mind arról beszéltek neki, hogy mily édes és boldogságos az atyával közösségben élni. Így találta meg a keresztyén világ azt, amit az antik hiába keresett.

De az élő hit forrásai lassan megfogyatkoztak, s Isten, kit a hívő ember oly közel talált, mindinkább eltávolodott a bűnös emberektől. Az istenfűség tudatát elhomályosította a bűnösség tudata, s a középkori ember úgy érezte, hogy neki már csak a tisztulás hegyén át lehet eljutni a bűnsiralomvölgyéből az isteni trón zsámolyáig. Az apostoli idők el voltak telve az örök idők ígéretével, de a középkori ember már bizonyosabb volt a halál rettegett zsoldja felől, s kétségbe esett arra a gondolatra, hogy mi lesz azután. Ez

a rettegés ránehezedik a középkor egész kultúrájára. Az ember leroskadva járt a bűn súlya alatt, s úgy érezte, hogy a maga erejéből sohasem volna képes felegyenesedni. Ezért nincs a középkori embernek egyénisége, hanem azokba az egyénfölötti közösségekbe fogódzik bele, amelyek a maguk erejét kölcsönzik aztán az elesett egyénnek. A középkori ember kollektív lény, aki elsősorban az egyháznak tagja, amely transcendens származása révén minden más közösség fölött messze kiemelkedik és a legnagyobb hatalmat bírja az ember élete fölött. Azután tagja a maga társadalmi rendjének, foglalkozása céhének, stb., s nem is akar más lenni, mint azok, akik társai e közösségekben. Gondolkodásában, élete stílusában hozzájuk hasonul, mert úgy érzi, hogy ami erő lakozik benne, azt mind e közösségeknek köszönheti. Lénye alázatos meghajlás azok előtt, akiket Isten rendelése föléje emelt.

Az antik és a középkori kultúrának tehát megvan az a közössége, hogy mind a kettő egy metafizikai transcendens valóságon függ, amelyben megnyugtató befejezést éri el. Éppen ezért egyik sem ismerte a világ végtelenségének gondolatát. A modern kultúra nagy változása ezzel szemben abban állott, hogy világunk határait a végtelenségbe terjesztette ki és evvel együtt elejtette ama transcendens metafizikai valóságot, amely nélkül nincs a világban semmi célszerűség, hanem minden mechanikai törvények szerint gépiesen történik.

Az antik és a középkori világképben a valóság és az érték, az érzéki és az érzékfölötti elválaszthatatlanul átjárták egymást, s még ma is ebből



a világfelfogásból táplálkozunk, amikor az emberről azt tanítjuk, hogy lényének kettősségében együtt tárja elénk az anyagot és a szellemet. A középkor felfogása szerint Isten, aki a legrealisabb tényező és egyben a legfőbb jószág, nemcsak metafizikailag, hanem a térben is létezik, s anyagseregétől körülvéve a «világ fölött», az égből lakozik. S a tőle különvaló világ elhatárolt gömbalakú, amelynek közepén nyugszik a föld, a minden emberi törekvés színhelye. A mindenségben szemmel láthatóan minden úgy van elrendezve, amint a metafizikai értékrangsornak megfelel. Van egy térbeli értelemben is fölfelé vezető út, mely a tökéletlenségből a tökéletes felé viszen, s a megfordított út az égből a pokolba vezet. Menny és pokol két véglet: a tökéletes értéknek, az abszolút jószágnak és a teljes értéktelenségnek, az abszolút gonosznak két véglete. A téri ellentétek egyuttal értékellentéteket is jelentettek és az ember a földi élet tökéletlenségei közepette fölfelé vágyakozott a tökéletesség honába. Létének súlypontja nem az érzéki, hanem az érzékfölötti valóságba esett. Égre függesztett szemmel vándorolt a földi siralomvölgy útjain, ahol az emberiség eltölti azt az időt, amely a teremtés és vele a bűnbeesés, valamint az utolsó ítélet között letelik.

Mindez megváltozott a világkép azon átalakulásával, melyet a renaissance napjai alkottak meg, amikor az ember lelke megittasult a végtelen világűrben kerengő naprendszerek csodás látványától. A transcendencia szerepét az immanencia váltotta föl. Az ember itt a földi létben találja meg a maga hivatását. A mediterrán népek szerepét a kultúra alkotásában a német törzsek

veszik át, s a német kedély bensőséges hajlamai nyilvánulnak meg a reformációban, mely a válásosságnak új formáját jelenti. Minden egyes ember lelkében hordozza az értékvilágot, kívül nincs más csak a nyers természeti való. Nem a földöntuli téreken, de a saját hívő lelke mélyén találja meg az Istent, akivel ily módon közvetlen viszonyba léphet; nincs tehát szüksége többé közvetítőkre, akik az ő lelkét odavezessék az Úr elé. Ez a protestáns elv az újkori vallásosság hatalmas ideája, amely átváltoztatta az emberről szóló felfogásunkat, s még a katolikus egyházat is kényszerítette, hogy tudomásul vegye ezt a változást: hiszen a Tridentinum óta nem a középkori, hanem egy reformált katolikus egyház áll előttünk.

Ezzel a felfogással kapcsolatban egy mélyreható változás megy végbe az ember értékelésében. Nem az egyénfölötti kapcsolatok, de maga az egyén válik értékessé. Nem olvad fel többé a közösségben, mert önértéke van. Nem lesz eszköz többé, hanem cél, s nem szolgálni, hanem uralkodni vágyik. Innen származik az újkori kultúra legsajátosabb eszméje: az *individualizmus*, mely annyira mássá teszi ezt a kultúrát, mint az antik és a középkori volt. Az individualizmus azt jelenti, hogy fölfedezik az egyén értékét, s ezentúl az ember alkotásának: a kultúrának, egyetlen célja, hogy ennek az egyénnek javát szolgálja.

Az új korban tehát olyan intézményeket hoz létre az ember, amelyek nem hogy el akarnak nyomni az egyént, hanem inkább segíteni vannak hivatva őt abban, hogy egész értékét kifejtthesse. Így lesz az individualizmus mellett kultúránk

másik vezető eszméje a szabadság. A tudományban korlátlanul kutathatja az egyén az igazságot; a társadalomnak az újkor olyan megszervezésére törekszik, amely megakadályozza, hogy egyik egyén a másik életébe önkényesen beleavatkozhassek; hit dolgában a türelmesség álláspontjára helyezkedik, amely megengedi, hogy kiki a maga módján keresse az üdvösséget; a munkást kiveszi a munkaadó hatalmából stb., stb.

A modern kultúra individualizmusának a már említett protestantizmuson túl még a racionalizmus és az autonómia a legjellemzőbb gondolata.

A racionalizmus nem éppen a filozófiai racionalizmust jelenti, mert ez maga is csak része annak az általános racionalizmusnak, mely kultúránkon végig vonul. Az észben és a tudásban való bizalom ez, amely azt eredményezi, hogy a lét minden formájának ésszerűsítésére törekszik. A kultúra haladását úgy fogja föl, mint az ész uralmának kiterjesztését. Az újkorban az ember életstílusa válik racionálissá. Vele kapcsolatban a haszon ideája lesz úrrá minden cselekvésen, amelynek legklasszikusabb formája a modern kapitalizmus: a termelés és a munka folyamatának végletekig vitt racionalizálása.

Az autonomia gondolata pedig azt jelenti, hogy a modern kultúra embere önmagában hordja minden tettének forrását: *önmagáért*, nem egy transcendens valóság kedvéért és parancsára cselekszik. Ez autonómia eszméjének klasszikus kifejezése a kanti filozófia, mely épp azért az újkori kultúrának legtokéletesebb filozófiai formulázása. Kant azt tanította, hogy az emberben élő és megnyilvánuló Ész a világ törvényhozója. Az



antik és a középkori felfogás szerint a tárgyakhoz alkalmazkodott az őket megismerő értelem, Kant szerint pedig a tárgyak alkalmazkodnak az értelemhez. Az és nem szolgál, hanem parancsol s az embernek ez az ész ad értéket és méltóságot. Világunk az ész alkotása s ezzel a meggyőződéssel valóban fölébe emelkedtünk a dolgoknak, amelyek a régi világban elnyomták az embert. Az ember lett a dolgok rendszerének napja, aki úgy emeli ki a dolgokat a sötétségből, hogy megfürdeti őket a maga eszének sugaraiban.

Ez a néhány töredékes gondolat is érthetővé teszi most már azt, hogy a modern kultúra tendenciái a felvilágosodás mozgalmában érték el teljes kifejlődésüket. Itt látszik meg legjobban, milyen egészen más a modern kultúra szelleme, mint a megelőző antik és középkori világé. A felvilágosodás az individualizmus elvi betetőzése.

A felvilágosodás és az eszméiből táplálkozó francia forradalom, amelynek utórezgései egész Nyugat Európán végigvonultak, gyökeresen megváltoztatták a régi világ rendjét. Trónra emelte a tudományt. Comte és a pozitivisták a tudományban keresték azt a szellemi irányító hatalmat, amelyet a régebbi kultúrában az egyház képviselt. A szociológusok és a társadalmi utopisták azt hitték, hogy az egész társadalmi lét racionalista alapokra lesz helyezhető. A XIX. század épp úgy bízott és hitt a pozitív tudományokban, mint a XVIII. a filozófiában és annak idején a XIII. a vallásban, a múlt század folyamán a mechanikai természettudomány elvei az élettudományokba is diadalmasan vonultak be, s ezzel birtokukba vették az egész természet magyarázatát.

A fölvilágosodás mozgalma kiélezte azt az ellentétet, mely a régi egyházi feudális-kultúra és a minden ízében racionalizált s vele együtt természetesen mechanizált életstílus között van. Mivel az embernek egy elvont fogalmából és nem a valóságos emberből indult ki, mindenkit egyformának látott és ezért a régi hierarchikus-arisztokrata társadalmi rendet a nivelláló tendenciákra támaszkodó demokrácia eszméjével cserélte föl. A felvilágosodás eszméi átjárták a XVIII. század embereit a fejedelmektől a legutolsó kispolgárig, s így született meg a «fölvilágosult állam» eszméje, amely oly polgárok társulását jelentette, akik önző eszességgel szolgálják embertársaik javát, mert a közboldogság az ő egyéni boldogságukat is elő fogja mozdítani. A fejedelem az állam első tisztviselője lesz, aki — ahogyan mondani szokás — uralkodik, de nem kormányoz. A szociális élet gerincévé a polgári társadalom válik, amelynek erkölce nem valami hősi hevületre, nem is hívó odaadásra, hanem a józan haszon ideájára épül. Megszületik a fontolgató és kissé szkeptikus utilitarista morál, mely mit sem tud már arról a metafizikai abszolutról, amely a régi világ bázisa volt. Már pedig igaza van Fichtének, hogy *csak a metafizikai boldogítja az embert*. Amikor így minden egy relatív niveaura süllyedt, az ellentétek megoldásának még a reménysége is elveszett. S csakugyan a felvilágosodás rendje olyan ellentétek csiráját hordozza magában, amelyek a XIX. század folyamán kifejlődve megrázkódtatták kultúránk egész épületét.

Az individualizmus felbontotta a régi kötelékeket, de nem volt képes helyükbe tartósan új

alakulatokat tenni, mert senki sem hiheti azt, hogy a párt vagy az osztály érdeke lehetne oly erős kapocs, amilyen az irracionális élet mélységeiből fakadó vallási vagy nemzeti kötelék. S a racionalizáló tendenciák ellentétéként éppen ezek az irracionális történeti erők léptek porondra a történetellenes felvilágosodással szemben.

A XIX. század folyamán tehát azt látjuk, hogy kiéleződtek kultúránk öröklött és szerzett elemei közt az ellentétek: szembe kerültek egymással a keresztyénség és a racionális életstílus, valamint a klasszikus kultúra és az ú. n. természettudományos műveltség. Egyik oldalon a historizmusnak, a másikon pedig egy relativista pozitivizmusnak a jogosultságát vitatták. Ez a két irány vitázik az iskola birtokáért ma is, mert ott a jövő társadalom vetése érik. Az államok életében ugyancsak ez az ellentét mérkőzik meg a történeti eszmékből táplálkozó nacionális állam és a nemzeti ellentételen felülemelkedni vágyó demokráciák eszméjében.

De mindezeknél az ellentéteknél sokkal mélyebb mozgalmakat idézett elő az, amely a kapitalista termelési rendből spontán módon fakadt: a polgárság és a proletárság ellentétére gondolok. A kapitalizmussal szükségképpen együttjáró mechanizálási folyamat éles különbséget vont a jómódú, művelt polgárság és a vagyontalan, műveletlen tömeg között. A bourgeois és proletár ugyancsak típusfogalmak és az egyének lelkülete döntőbb arra nézve, hogy ki melyik fogalomhoz áll közelebb, mintsem az, hogy munkás-e vagy munkáltató az illető. A kettő ellentéte az által éleződött ki, hogy Marx a hegeli dialektika alapján megalkotta



a történelmi materializmus szemfényvesztő elméletét és ezzel tudományos színű magyarázatát adta annak az ellentétnek, amely amúgy is könnyen kiütközik a vállalkozó és a munkás között. Ma már tisztában vagyunk e theoria tudománytalanságával, de nem is ezen fordul meg ennek fontossága. A múlt század egyik legnagyobb fontosságú mozzanata az a tény, hogy a munkások tömegei ennek az alapján szervezetekbe tömörültek és ez a theoria megadta szervezetüknek azt az összetartó erőt, amelyet a történelmi értékelést valló osztályok csak akkor tudnának megszerezni, ha újra fenntartás nélkül és őszintén tudnának hinni Istenben, a lét abszolút metafizikai értelmében, ahogyan hittek abban a szentek és a vértanúk. Akkor ugyanis vallás vallással, abszolút abszolúttal állana szemben. Nem lehet ugyanis senki előtt sem kétséges, hogy a marxizmus a proletártömegeknél a vallás funkcióját tölti be s bizonyosságát állítólagos tudományos voltától nyeri. Hiszen tudjuk, hogy a tudománynak milyen varázsos és bizalmat keltő hangzása van a XIX. század emberére. E. Troeltsch találó szavai szerint a marxizmusban is éppúgy vannak dogmák, mint az Egyház tanításában: az eredendő bűn tanát helyettesíti a társadalom radikális rossz voltának dogmája, a túlvilági boldog életét a jövőben elképzelt kommunista állam s materialista foglalkozásukhoz híven az isteni akarat helyett a logikai szükségszerűséggel előrehaladó fejlődésben bíznak.

A szocialista mozgalom az individualizmus csődje. Az egyéni erők teljes fölszabadítása ugyanis oly tragikus helyzetbe sodort bennünket,

amelyen nem nehéz észrevenni a társadalmi feloszlásnak és a szellemi anarchiának beteges tüneteit. Az individualizmus teljes mértéke csakis olyan világban lehetséges, ahol az önmagukért élő egyéni lények fölött a Leibniz óhajtotta «eleve megállapított összhang» uralkodnék. E nélkül minden egyén a többi egyén megsemmisítése árán akar élni. A vallási világrendnek az a nagy ereje, hogy a maga abszolút értékrendszerével, az értékek és lények közös hierarchiájában eleve megszabja minden egyes helyzetét s így benne csakugyan valóságként szerepel ez a praestabilita harmonia. Ezért képes a hit minden másnál jobban összetartani és szervezni az embereket egyénfeletti közösségek alakjában.

## II.

A helyzet ma tehát az, hogy kultúránk keretén belül éles harcban állnak egymással a régi és új elemek s egyik a másikat elpusztítással fenyegeti. Vajjon csakugyan az volna-e a megoldás, hogy pusztuljon az egyik fél és diadalmaskodjék a másik? lehet ez is, bár a történelem világánál ez a megoldás alig valószínű.

Mint mondtam, a jövőt előre még sejtenünk is alig lehet. De érdekelhet bennünket az, hogy érzékeny elmékben mennyire él már pár évtized óta a mai krízisnek tudata, s mennyire vágytak ezek oly megoldásra, amely a mostani ellentéteket egy magasabb egységben oldaná föl.

A mai kultúra ugyanis a végletekig vitt racionalis mechanizáció vigasztalan képét mutatja. A gép, amelyet az ember azért alkotott, hogy

munkáját megkönnyítse, oly hatással volt az emberre, hogy mellette maga is géppé változott. Azért már a mult század végén mind általánosabb lett a vágy a bensőség, a lélek egysége s az igazi lelki kapcsolatok iránt. Kultúránk demokratikus-kapitalista-technikai százada egy kultúrkritikát hívott ki maga ellen, amely a legkülönbözőbb területeken föllelhető. Majd a művészei, majd a filozófiai, majd a szocialis, majd a vallási megújulás vágya borzongatja meg az embereket. Mindeme mozgalmak mélyén a modern kultúra válsága a mozgó rúgó, amely nem fog megszűnni mindaddig, míg a mai ellentétek szintézise be nem következik.

Az elégedetlenek élén Nietzsche Frigyes vezet, aki azonban még nem tudott szabadulni éppen attól, amit kultúránk legnagyobb bűnének tart : a naturalizmustól. A modern fejlődés-fogalomra támaszkodva hirdeti a mai ember és a mai átlag-kultúra pusztulását az emberfölötti ember és az ő kultúrája érdekében. De elfelejti, hogy az ember bármily geniális, azért még nem értékesebb, mint a többi ember, mert a legnagyobb geniének is azok az értékek adnak csak értékességet, amelyeket vállán hordoz a megvalósulás felé. Nietzsche *Übermensch*-e olyan erős egyén volna, akivel szemben a rabszolgák milliói görnyednének az iga alatt, s ez nem lehet az az ideál, amely megoldaná mai kultúránk válságát. De van ebben a gondolatban egy jellemző szimptoma : elfordulás ez a demokrácia individualizmusától, amelyik minden emberben csak egy számot lát és ezért egyforma értékűnek is vallja. E kvantitatív individualizmus helyébe Nietzsche egy kvalitatív individualizmust



hirdet, amely benső minősége s nem száma szerint méri az ember értékét.

Hasonló gondolat lüktet Carlyle műveiben, aki a szociáldemokrácia helyett szociálarisztokráciát kíván. Nem a tömeg demokráciája, hanem a hősök arisztokráciája hivatott az emberiség vezetésére. E heroizmus morálja épp ellentéte annak a polgári hasznossági elvnek, amelyen mai társadalmunk tengődik s az élvező és szemlélődő önzés helyett a teremtetett evangéliumát hirdeti.

Ugyanez a vágy a forrása annak az egész világon megfigyelhető jelenségnek, hogy mindenütt megnövekedett az ember vallási szükséglete. Azok a metafizikai erők, amelyekről korunk már-már megfeledkezett, újra hevesen jelentkeznek. Az irodalomban ennek a visszhangja Maeterlinck és Tolsztoj.

Maeterlinck nagy hatásának az a titka, hogy az élet legegyszerűbb jelenségeiben is meg tudja látni az érzékfölöttit, a titokzatost. A lélek irracionális és megmérhetetlen mélysége kapta meg olvasóit egy olyan korban, amely már szinte alig emlékezett rá, hogy lélek is van a világon. Tolstoj ereje pedig az volt, hogy a bensőségnek és a szeretetnek a vallását hirdette a mesterségesen racionális és erőszakosan mindent bilincsekbe verő modern jellegű kultúrával szemben.

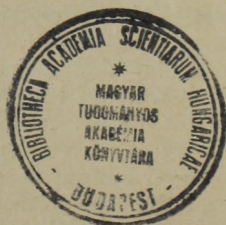
Ma Keyserling és Bergson filozófiáinak sikere abban rejlik, hogy elégedetlenek elmechanizált és szavakon élősködő gondolkodásunkkal. A formák és szimbolumok helyett mindketten a metafizikum eleven valóságát szeretnék megragadni.

De bárhová téved tekintetünk, mindenütt könnyű felismerni az újraébredés jeleit. Az európai

kultúra válságos helyzetbe jutott a múlt század folyamán, de életereje nincs pusztulóban, sőt útban van az egész világ meghódítása felé. Amerika s egyben-másban Japán csak az európai élet technikáját tanulták el, hogy a kultúránkat is magukévá tegyék, annak csak az elején járnak.

Szokás ma az orosz események láttára a bolsevizmusban látni a modern kultúra elpusztítóját. De én azt hiszem, hogy az ősgonosz elpusztító szelleme végül itt is az alkotás művét szolgálja. A bolsevizmus az európai kultúra mérge, amely a Nyugaton is felütötte fejét, ha valami nagy meg rázkódtatás alkalmat adott rá. Ma ez a faltörő kos, a romboló Európa a régi ázsiai kultúrák falán, amely után az építő Európa fog bevonulhatni a romok közé. Így fogja fölvenni Oroszország, amely eddig a Kelet és Nyugat csodálatos egyvelege volt, a nyugateurópai kultúra életstílusát s utána következik Ázsia, ahol maguk az ázsiai népek veszik majd át a nyugati kultúra formáit.

Lehet, hogy mindez utópia. Álom, amelynek ködfátyolát a valóság könnyen tépi szét. De nekem, mikor a nyugoti kultúra pusztulását emlegetik, mindig eszembe jut Dürernek egy képe: a *Ritter, Tod und Teufel*. A halál intésével és az ördög fenyegetésével mitsem törődve léptet lován célja felé a talpig vasba öltözött lovag. A nyugati kultúra is ilyen rettenthetetlen lovag: megy a maga rendeltetése felé azzal a hittel, hogy ez a rendeltetés örök életre szól. S ebben a hitben van az ereje.





## TARTALOMJEGYZÉK.

	Oldal
Bévezetésül.....	5
Malebranche emberi vonása .....	7
A XVIII. század szellemének kialakulása Francia- országban .....	21
D'Alembert.....	35
Kant .....	47
Boutroux.....	54
Bergson .....	81
A bergsonizmus .....	95
Keyserling .....	115
Faguet .....	140
Eötvös .....	148
A metafizikusok lélektanához.....	154
Két magyar filozófus.....	167
Kulturánk válsága.....	176

---

# INVENTION

THE INVENTION OF THE

INVENTION OF THE

INVENTION OF THE

INVENTION OF THE

INVENTION OF THE

INVENTION OF THE

INVENTION OF THE

INVENTION OF THE

INVENTION OF THE

INVENTION OF THE

INVENTION OF THE

INVENTION OF THE

INVENTION OF THE

INVENTION OF THE





